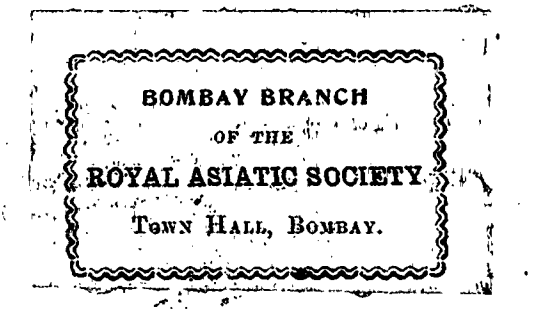
00056271



Digitized with financial assistance from the
Government of Maharashtra
on 26 March, 2016

INSTITUT NATIONAL DE FRANCE.

PREMIER MÉMOIRE

SUR LE SÂNKHYA,

PAR M. BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE.

(EXTRAIT DU TOME VIII DES MÉMOIRES DE L'ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES.)

56271

00056271

PARIS,
TYPOGRAPHIE DE FIRMIN DIDOT FRÈRES,
IMPRIMEURS DE L'INSTITUT, RUE JACOB, 56.

1852.

ORI
Fr 181.41
Sai / Pre.
56271

PREMIER MÉMOIRE

SUR LE SÂNKHYA,

PAR M. BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE.

Lu dans les séances des 5 avril, 3, 17, 31 mai, 21 juin, 5 juillet, 22 novembre 1851, 10 janvier, 7 et 28 février 1852.

PREMIÈRE PARTIE.

BIBLIOGRAPHIE DU SÂNKHYA.

Parmi les systèmes principaux de la philosophie sanscrite, le Sânkhya mérite notre attention plus particulièrement qu'aucun autre. Il est indépendant et complet; et c'est le seul système qui présente ces deux caractères à notre curio-

sité. La Mîmânsâ ne sort pas des liens de la théologie et se borne à commenter avec déférence l'Écriture sainte. Le Védânta, bien qu'un peu plus libre, est encore enchaîné à peu près comme l'était notre Scolastique. Quant au Nyâya, ce n'est qu'un système de logique; et s'il traite les questions générales, ce n'est qu'indirectement et par voie de digression. Le Veiséshika ne renferme que de la physique. Le seul système qui soit vraiment philosophique, parce qu'il embrasse tous les problèmes et ne les résout qu'à l'aide de la raison, c'est le Sânkhya. Sans rompre ouvertement avec les Védas, avec l'Écriture sainte, il peut s'en passer pour mener l'homme au salut; et la solution qu'il donne, si elle n'est pas la vraie, est du moins une solution qui ne relève que d'elle seule et qui n'emprunte rien à des secours étrangers. Elle se suffit, et renferme dans son vaste sein tous les développements nécessaires pour la fonder et pour l'éclaircir.

Dans cette appréciation générale des systèmes indiens, je ne parle pas du système bouddhiste. Il a les plus intimes rapports avec le Sânkhya, d'où il est sorti. Mais le Bouddhisme est devenu une religion; et c'est un but que n'a jamais poursuivi l'école du Sânkhya.

On sait que la doctrine sânkhya est partagée ordinairement en trois écoles distinctes :

La première et la véritable école du Sânkhya, celle de Kapila;

La seconde, celle de Patandjali, qui a poussé à l'extrême l'ascétisme contenu dans la doctrine primitive, et qui a fondé l'Yoguisme avec toutes ses extravagances et ses superstitions ;

La troisième, appelée l'école Paourânika, c'est-à-dire l'é-

cole sânkhya des Pourânas, qui a modifié les idées originales de Kapila dans un sens qui n'est pas encore très-bien connu.

On sait en outre que la différence considérable qui sépare le Sânkhya de Kapila de celui de Patandjali, c'est que Kapila est athée, tandis que Patandjali est théiste. C'est là du moins la distinction essentielle qu'a marquée Colebrooke, dont l'autorité est si grande en de pareilles matières. Il l'avait empruntée lui-même aux commentateurs indiens. Je crois cependant devoir faire dès à présent quelques réserves contre cette classification qui n'est peut-être pas très-équitable. C'est une chose fort grave que d'accuser d'athéisme même une doctrine qui a plus de deux mille cinq cents ans de date; et je désire qu'on ne se prononce point avant d'avoir examiné le système entier de Kapila. Sans doute Kapila ne parle pas de Dieu, mais il ne le nie pas, du moins dans la Kârikâ; et Patandjali a plutôt complété le système de Kapila qu'il ne l'a réformé; car l'idée de Dieu est si peu incompatible avec le Sânkhya primitif, que Patandjali a pu l'y introduire sans rien changer à l'ensemble de la doctrine.

Les sources auxquelles on peut puiser la connaissance exacte du Sânkhya sont les deux suivantes :

En première ligne, les Soûtras ou aphorismes de Kapila, appelés vulgairement Sânkhya pravatchana, c'est-à-dire Préface ou Introduction au Sânkhya. Ce traité, quoique assez court, a été abrégé, dit-on, par Kapila sous le titre de Tattva Samâsa, c'est-à-dire réduction substantielle du Sânkhya. Nous ne connaissons ce dernier ouvrage que par les citations qu'en ont faites les commentateurs et qu'a répétées Colebrooke d'après eux (*Essays*, tome I, p. 231);

En second lieu, le Sânkhya peut être étudié dans le traité déjà connu et traduit sous le nom de Sânkhya Kârikâ, c'est-à-dire Vers mémoriaux du Sânkhya.

Le Sânkhya pravatchana ou Introduction au Sânkhya, l'ouvrage original, a été imprimé à Sérampour en 1821. Les exemplaires en sont excessivement rares, et M. Wilson lui-même, professeur de sanscrit à l'université d'Oxford, n'a pu s'en procurer un. Je décrirai ce volume, pour le faire du moins connaître à ceux qui ne seront pas plus heureux que M. Wilson.

C'est un petit in-octavo ordinaire de 220 pages.

Les Soûtras de Kapila y sont accompagnés d'un commentaire qui les explique, et qui est d'un brahmane nommé Vidjnâna ou encore Vidjnâna Bhikshou, c'est-à-dire le mendiant. Ce commentaire est intitulé: *Commentaire de l'Introduction au Sânkhya.* Après une préface de quelques pages, le commentateur explique avec des développements plus ou moins longs les Soûtras de Kapila, qu'il rappelle et qu'il cite un à un.

Les Soûtras sont en tout au nombre de quatre cent quatre-vingt-dix-neuf. Ils sont divisés en six lectures et répartis inégalement entre chacune d'elles : cent cinquante-six dans la première; quarante-six dans la seconde; soixante-seize dans la troisième; trente dans la quatrième; cent vingt-deux dans la cinquième, et soixante-neuf dans la dernière. Ainsi que l'a déjà dit Colebrooke, les trois premières lectures renferment une exposition complète de la doctrine. La quatrième contient des explications sur les points essentiels sous forme de fables et d'histoires. La cinquième est consacrée à la réfutation des autres écoles. La sixième, enfin, développe

de nouveau les théories les plus importantes du Sânkhya, afin de les éclaircir et de les justifier encore davantage.

Les Soûtras sont, en général, très-concis ; parfois ils ne se composent que de deux ou trois mots, et jamais ils ne comprennent plus d'une phrase.

Cette forme aphoristique sous laquelle se présente à nous la philosophie indienne est certainement fort singulière et mériterait un examen particulier. Je ne le ferai point ici, parce que je l'ai déjà fait en traitant du Nyâya (voir les *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*, tome III, p. 169). Il suffit de rappeler que cette forme est celle qu'a prise la science indienne dans toutes ses branches, depuis la grammaire jusqu'à la philosophie. Les Soûtras de Panini, qui a réduit toutes les règles de la grammaire sanscrite en 3996 aphorismes, ne sont pas moins concis que ceux de Kapila. Ce mode étrange d'exposition tient dans l'Inde à la manière même dont la science est transmise d'âge en âge. Un maître n'a généralement qu'un disciple : un gourou n'a qu'un brahmatchâri ; il lui suffit, pour la doctrine qu'il communique, d'avoir des points de repère, et le commentaire oral qu'il ajoute à ces sentences pour les expliquer, met le disciple en état de les bien comprendre. Le disciple lui-même, une fois qu'il en a pénétré le sens véritable, n'a pas besoin d'un symbole plus développé, et la concision même des aphorismes l'aide à les mieux retenir. C'est une initiation qu'il a reçue ; et les sentences dans lesquelles cette initiation se résume restent toujours assez claires pour lui.

Mais il n'en est pas de même pour les lecteurs étrangers, et il serait difficile de trouver rien de plus obscur que ces Soûtras. Les commentaires même ne suffisent pas toujours

à les rendre parfaitement intelligibles ; et pour bien entendre ceux de Kapila, il faudra de longues études préliminaires qui ne sont point encore faites, et qui ne le seront pas sans doute de longtemps.

Le seul exemple d'une forme analogue dans l'histoire de l'esprit humain et de la science en Occident, nous est fourni par les Aphorismes d'Hippocrate ; eux aussi s'adressaient à des adeptes, et ils réclamaient, comme les Soûtras indiens, l'explication des maîtres pour être bien compris par les disciples. Mais cet exemple unique n'a point tiré à conséquence dans le monde occidental, tandis que dans le monde indien l'aphorisme est resté pendant de longs siècles la forme spéciale de la science ; et les développements de pensée qui nous sont habituels, et qui nous semblent indispensables, ont été réservés aux commentaires.

Je ne tenterai point dans ce mémoire sur le Sânkhya d'expliquer directement les aphorismes de Kapila ; je me bornerai à leur faire d'assez fréquents emprunts ; mais je m'attacherai à faire connaître la Sânkhya Kârikâ, d'un accès beaucoup plus facile, éclaircie déjà par plusieurs travaux importants, et qui peut nous initier au système de Kapila presque aussi bien que les Soûtras eux-mêmes.

La Sânkhya Kârikâ est un monument philosophique dont la forme n'est pas moins nouvelle pour nous que celle des Aphorismes ; elle est en vers. En Grèce, la poésie a été quelque temps la langue de la philosophie : Empédocle, Parménide, ont écrit aussi leurs systèmes en vers. Ce n'est donc pas précisément la forme rhythmique qui est nouvelle pour nous et qui peut nous surprendre. Mais les deux philosophes que je viens de citer, et tous ceux qui ont suivi la même voie, ont

adopté la forme poétique, parce que la langue de leur temps et de leur pays n'en avait point encore d'autre quand ils ont écrit. Ils se sont laissés aller à la spontanéité de leur génie en composant des vers, comme d'autres y ont obéi plus tard en écrivant en prose, quand la prose est devenue la seule expression de la science.

Il n'en est pas ainsi pour la Kârikâ : d'abord ce n'est pas Kapila qui l'a écrite. Ce n'est pas le fondateur du système qui a trouvé primitivement dans cette forme poétique l'instrument de sa pensée. Ce n'est que de longs siècles après lui que, pour les besoins de l'enseignement, on a réduit sa doctrine en des distiques qui la comprennent tout entière, aussi complétement et plus clairement que les Soûtras ou aphorismes primitifs. Entre Kapila et l'auteur de la Kârikâ, Isvara Krishna, on doit compter quelques centaines d'années tout au moins; et le second n'a fait que rédiger en vers, pour aider la mémoire des élèves, la doctrine que le maître avait laissée sous la forme axiomatique.

Dans soixante et douze distiques, c'est-à-dire en cent quarante-quatre vers, la Kârikâ comprend tout ce que renferment les trois premières lectures des Soûtras de Kapila et la sixième. Elle a laissé de côté dans les Soûtras, comme elle le dit elle-même, les histoires et les fables explicatives, et toute la partie de la controverse; c'est-à-dire qu'elle s'est bornée à la partie purement dogmatique et spéculative. C'est celle qui nous intéresse avant tout; et la Kârikâ, si elle est fidèle, nous donne du Sânkhya une idée presque aussi complète et aussi vraie que l'ouvrage même de Kapila. Or cette fidélité parfaite, attestée par Isvara Krishna, l'auteur de la Kârikâ, attestée par tous les commentateurs qui s'en sont occupés, ne

peut être pour nous l'objet du moindre doute. On verra, par les rapprochements qui seront faits dans le cours de ce mémoire, que la Kârikâ suit pas à pas la pensée des Soûtras, et qu'elle en emploie souvent les termes mêmes. Quand le rhythme s'y prête, elle se contente de reproduire textuellement les expressions de Kapila; et je citerai particulièrement comme preuves de cette reproduction identique le premier vers du distique 24 et le second vers du distique 29, qui ne sont absolument que les aphorismes dix-huitième et trentième de la seconde lecture du Sânkhya Pravatchana. Si l'on retranche des Soûtras les parties qu'en élague la Kârikâ elle-même, c'est-à-dire les histoires explicatives et la controverse, la Kârikâ, dans ses cent quarante-quatre vers qui ont chacun au moins seize syllabes, est aussi étendue que les Soûtras; et la seule différence à peu près, c'est que l'une est en vers, tandis que l'autre est de la prose; mais la pensée reste identiquement la même.

On conçoit, du reste, sans peine, que l'usage des vers mémoriaux se soit introduit dans l'Inde pour l'enseignement et la transmission de la science; c'était une conséquence nécessaire de l'usage des aphorismes. Les vers, quand on les emploie ainsi, offrent ce double avantage d'être même plus concis que la prose, grâce aux entraves du rhythme, et d'être moins exposés qu'elle à des interpolations étrangères.

La philosophie n'est pas la seule science dans l'Inde qui ait cru devoir prendre ces prudentes garanties contre les défaillances de la mémoire et contre les altérations profanes. Ce ne sont pas seulement les autres systèmes de philosophie, et en particulier le Védânta, qui, comme la Sânkhya Kârikâ, nous présentent ce singulier phénomène. Les sciences les plus

abstraites emploient aussi ce procédé, quoiqu'il semble peu fait pour leur austérité et leur précision. Ce sont, par exemple, les mathématiques et même l'astronomie. Le grand traité astronomique de Brahmagoupta est écrit dans le mètre appelé ârya, qui a servi à l'auteur de la Kârikâ. Bhâscara, l'auteur fameux de traités mathématiques qui attendent encore un interprète, a mis son algèbre sous forme rhythmique, comme Varâha Mihiras y a mis aussi ses théories d'astronomie. (Voir Colebrooke, *Essays*, tom. II, pag. 72, 74 et 97). Ainsi, le rhythme est, avec les aphorismes, et par le même motif, la forme à peu près générale de la science dans l'Inde; et cette circonstance doit nous faire prendre la Kârikâ en une considération d'autant plus sérieuse.

Si c'était par une sorte de fantaisie personnelle qu'Isvara Krishna eût cru devoir mettre en vers ce que Kapila jadis avait écrit en prose axiomatique, nous pourrions en tenir assez peu de compte; nous pourrions garder pour son œuvre, toute curieuse qu'elle serait encore à nos yeux, ce dédain secret que nous avons pour les vers mémoriaux où le moyen âge s'est donné la peine de fixer certaines théories de la philosophie grecque. Ce dédain même, je l'avoue, serait assez justifié. On connaît fort mal les Catégories d'Aristote quand on ne les a lues que dans les vers mémoriaux d'Abeilard; on ne possède guère les règles du syllogisme quand on ne les apprend que dans les vers bizarres où la Scholastique les a résumées; on ne sait même que très-imparfaitement les annales de l'empire d'Allemagne dans les vers que le génie de Voltaire s'est délassé à leur consacrer. Mais ce n'est pas précisément un travail de ce genre, barbare ou puéril, qu'a fait Isvara Krishna. Le sien est tout à la fois moins étrange,

beaucoup plus sérieux et beaucoup plus exact. Isvara suit d'abord la coutume de son pays en mettant en vers un système de métaphysique, et ce n'est point une innovation dont il soit responsable. De plus, ce n'est point un abréviateur, nécessairement obscur et incomplet. La Kârikâ est bien plus claire que les aphorismes de Kapila; et, quelle que soit la concision obligée du rhythme, elle a des développements que se refusent les Soûtras dans leur rigueur d'axiomes, et l'on pourrait presque dire dans leur solennité d'oracles. Enfin, la Kârikâ n'étant souvent qu'une transcription, les exigences du rhythme ne changent rien à la pensée même, si elles modifient la forme; et c'est là pour nous le point vraiment important.

C'est, sans doute, ce qui fait que ce monument a de très-bonne heure attiré l'attention des indianistes, et voici l'indication des travaux dont il a été l'objet jusqu'à présent.

Sans parler de l'analyse que Ward avait donnée du Sânkhya (*Wiews of Indostan*, tom. I, page 318), c'est de la Kârikâ surtout que Colebrooke avait tiré son résumé du système sânkhya. Le fameux Mémoire qu'il y consacra dans les *Transactions de la Société asiatique* de Londres est de 1823, et c'est vraiment de cette époque que date la connaissance un peu précise de la philosophie sanscrite. En 1828 et en 1829, M. Cousin reproduisait dans ses cours les principaux résultats des recherches de l'illustre indianiste; et, les encadrant dans l'histoire générale de la philosophie et de l'esprit humain, il leur donnait une importance que l'auteur lui-même n'avait point soupçonnée.

En 1832, M. Lassen, professeur de sanscrit à l'université

de Bonn, publiait pour la première fois le texte de la Kârikâ ; il l'accompagnait d'une traduction latine qui n'offrait pas sans doute assez de clarté, mais qui suffisait du moins aux amis de la philosophie pour pénétrer un peu plus avant dans la pensée véritable du système et dans les détails de ce monument. Les notes, dont M. Lassen faisait un usage peut-être un peu trop sobre, discutaient quelques points assez importants de la doctrine. Ce qui donnait un grand intérêt à la publication du professeur de Bonn, c'est qu'elle était le début et la promesse d'une collection des monuments de la philosophie indienne. Sous le nom de Gymnosophista, cette collection devait comprendre les principaux systèmes de la philosophie sanscrite, et la Kârikâ du Sânkhya n'était en quelque sorte qu'un spécimen et une introduction. Malheureusement, M. Lassen n'a pu tenir les engagements d'un si beau titre ; et ses travaux, si précieux pour la philologie et pour la science philosophique, n'ont point été continués. Depuis dix-huit ans, le Gymnosophista n'a point eu de seconde livraison, et la Sânkhya Kârikâ a fait naître autant de regrets peut-être qu'elle avait d'abord excité d'espérances.

En 1833, M. Pauthier joignit à sa traduction des *Mémoires* de Colebrooke, un texte de la Kârikâ du Sânkhya en lettres latines et une traduction française. M. C.-J.-H. Windischmann en a donné une traduction allemande dans son Histoire de la Philosophie, tome I, page 1812.

Mais les services de Colebrooke ne devaient pas se borner à l'analyse un peu sèche qui se trouve dans ses mémoires. L'importance de la Sânkhya Kârikâ lui parut mériter une attention plus spéciale, et il se détermina pour elle à faire ce qu'il n'avait pas cru devoir à aucun des monu-

ments de la philosophie indienne qu'il nous avait révélés : il la traduisit. La cécité dont il fut frappé dans les dernières années de sa vie l'empêchant de publier lui-même cette traduction, il l'avait remise au Comité de traductions orientales à Londres ; et le Comité la confia à M. H.-H. Wilson pour qu'il la fît paraître dans les *Transactions de la Société royale asiatique*. Mais M. Wilson jugea qu'une traduction sans notes d'un monument aussi ancien serait insuffisante, et il proposa d'y ajouter tous les éclaircissements nécessaires. Dans l'intervalle, M. Colebrooke mourut, et M. Wilson resta seul chargé de la publication.

En 1837, il fit paraître en un volume séparé, et non plus dans les *Mémoires de la Société royale asiatique*, un ouvrage duquel doivent dater désormais tous les travaux dont la Kârikâ peut être l'objet. A la traduction de Colebrooke, qu'il conserva pieusement, tout en ayant quelquefois à la redresser, il ajouta le texte de la Kârikâ. Ce n'était point encore aller au delà de ce qu'on avait fait jusqu'alors; et, sauf la fidélité de l'interprétation, les éditeurs antérieurs en avaient fait à peu près autant. Mais M. Wilson donna à sa publication une supériorité incontestable, en joignant au texte de la Kârikâ le texte et la traduction d'un commentaire indigène. Ce commentaire est d'un brahmane nommé Gaoudapada ou Gaourapada, qui, selon Colebrooke et M. Wilson, a été très-probablement le maître de Sankarâtcharya, commentateur célèbre des Védas au huitième siècle de notre ère.

Le commentaire de Gaoudapada n'est pas très-développé, mais il est en général très-clair; il suit pas à pas le texte original qu'il explique, et il suffit pour en lever à peu près toutes les difficultés. C'est là le point capital. Avant de juger

l'esprit de ces doctrines, il importe de les bien comprendre; et il n'y a qu'un commentateur imbu de toutes les traditions de l'école et du pays, qui puisse être dans toutes ces obscurités un guide certain. Gaoudapada ne discute pas les opinions de Kapila, il ne les défend même point contre des opinions contraires; il se borne à les exposer avec les détails qui lui semblent nécessaires pour les mettre dans tout leur jour.

A ce premier mérite, l'ouvrage de M. Wilson en joint un autre. M. Wilson ne s'est pas contenté de donner la traduction de Colebrooke et le commentaire de Gaoudapada; il a fait lui-même, sur chaque distique de la Kârikâ, un commentaire qui lui est propre; il emprunte tous les éléments de ce travail à la fois à l'auteur qu'il traduit, et aux scholiastes indiens les plus autorisés qui se sont occupés du Sânkhya. Il cite et il traduit, sur chaque point qu'il discute, les explications de ces scholiastes. Il contrôle ainsi les opinions de Gaoudapada lui-même, en les rapprochant d'opinions analogues ou contraires. Dans un autre ordre d'idées, M. Wilson compare certaines théories indiennes avec les théories des philosophes grecs. On peut trouver que, dans ces rapprochements, M. Wilson n'a pas été aussi heureux qu'on pourrait le désirer; mais si l'histoire de la philosophie n'est pas toujours parfaitement employée par lui, ces rapprochements du moins donnent beaucoup à penser, et peuvent fournir à d'autres des indications utiles pour des recherches plus exactes et plus étendues.

Cette critique n'a pas pour but de rabaisser en quoi que ce soit l'ouvrage de M. Wilson. L'histoire de la philosophie a été fort souvent mal interprétée par des philosophes; et

M. Wilson, sur le terrain qui est le sien, est à peu près irréprochable; sauf quelques erreurs d'impression dans le texte sanscrit, le premier qui soit sorti des presses de l'université d'Oxford, les juges compétents font le plus grand cas de son travail.

Tel est donc l'ensemble des travaux sur la Sânkhya Kârikâ :

Quatre traductions : une latine, de M. Lassen; une seconde, française, de M. Pauthier; la troisième, allemande, de M. Windischmann ; et la quatrième, anglaise, d'un traducteur qu'on peut appeler infaillible, puisque c'est Colebrooke;

Deux éditions du texte sanscrit : l'une de M. Lassen, l'autre de M. Wilson, tous deux professeurs de sanscrit, appartenant aux institutions les plus illustres, et autorisés par des travaux de philologie qui leur ont fait un nom européen;

Enfin, un commentaire indigène remontant aujourd'hui à mille ans de date, publié, texte et traduction, par M. Wilson, qui a joint à ce commentaire des éclaircissements précieux.

A toutes ces garanties, qui peuvent déjà paraître suffisantes, l'auteur de ce mémoire peut en ajouter encore quelques autres. La traduction qu'il donne de la Sânkhya Kârikâ n'a pas été seulement tirée du texte sanscrit et confrontée sur toutes celles qu'il vient de rappeler; il l'a tirée aussi en grande partie des explications qu'en a faites notre illustre confrère et son ami, M. Eugène Burnouf, dans son cours de 1839, au Collége de France. C'est la traduction appuyée sur toutes ces autorités qui a servi de base à l'exposition du Sânkhya, tel qu'il apparaîtra dans ce mémoire. On connaît déjà les principaux traits de ce système; on en connaîtra mieux les détails, et par con-

séquent aussi la pensée vraie, après avoir lu cette analyse, qui, je l'espère, sera la plus complète de toutes, grâce aux travaux qui l'ont précédée. Je n'ai point précisément à innover; mais, en m'aidant de mes devanciers, je puis aller un peu au delà du point où leurs efforts se sont arrêtés. Je n'en demande pas davantage pour prix des miens; car c'est ainsi que la science s'assure quelques progrès; et, dans cette vaste carrière, c'est déjà beaucoup de faire un pas en avant.

DEUXIÈME PARTIE.

ANALYSE DU SÂNKHYA.

Le mot de Sânkhya, qui est devenu le nom du système de Kapila, signifie *nombre;* et, pris adjectivement, *numéral.* Il signifie encore, dans une acception assez voisine: calcul, supputation, jugement, raisonnement. Pourquoi le système de Kapila est-il appelé plus particulièrement un système numéral, un système numérique? C'est ce qu'il n'est pas facile de savoir. Les nombres n'y jouent aucun rôle; et, sous ce rapport, Colebrooke s'est laissé tromper par l'apparence et par une fausse analogie, en prononçant le nom de Pythagore à côté de celui de Kapila. Ces deux systèmes n'ont aucune ressemblance; et le nombre, dont les pythagoriciens faisaient l'essence même des choses, ne tient aucune place dans le système sânkhya. Il ne faut donc pas chercher dans cette première dénomination du Sânkhya un sens aussi métaphysique. Si la doctrine de Kapila peut être appelée numérale, c'est uniquement parce qu'elle énumère les principes des choses, qu'elle fixe à vingt-cinq. Voilà, je crois, le seul point de vue où l'on puisse se placer pour expliquer la première

acception du mot Sânkhya; et j'avoue que cette dénomination, ainsi entendue, a quelque chose d'assez superficiel pour un système de philosophie.

La seconde acception est beaucoup plus profonde et plus sérieuse. Elle voudrait dire que la doctrine de Kapila est la doctrine du raisonnement, de la raison; en d'autres termes, une doctrine qui, laissant de côté toute autorité étrangère, s'adresse à la raison seule de l'homme pour le conduire à la vérité et au salut. Sans doute, il ne faut point transporter à l'Inde les théories du monde occidental, et faire de Kapila un Descartes. Si Colebrooke a eu tort de rapprocher le nom de Pythagore de celui du philosophe indien, il faut que son exemple nous serve, et que nous ne commettions pas à notre tour la faute que nous lui reprochons. Mais ici l'analogie ne nous trompe pas, et l'indépendance de la raison est aussi nettement formulée dans le Sânkhya qu'elle peut l'être dans le *Discours de la méthode*. Certainement Kapila n'est pas descendu à ces profondeurs lumineuses où l'auteur des *Méditations* a pénétré; et, dans ce sens, Kapila n'est guère moins loin de notre Descartes que Gotâma, le fondateur de la logique indienne, n'est loin d'Aristote, et le Nyâya, de l'*Organon*. Mais, quelles que soient les différences, le principe est le même. Kapila proclame, dès le début de son système, que la raison toute seule, à l'exclusion de l'Écriture sainte, suffit pour éclairer l'homme et pour le sauver. La raison n'est pas l'ennemie de la religion; mais elle la juge, et, par cela même, elle lui est supérieure.

Ainsi, la seconde acception du mot Sânkhya serait la vraie, appliquée à la doctrine de Kapila; et deux motifs très-puissants doivent nous la faire adopter, sans que pour cela

nous manquions à la prudente réserve qu'il faut toujours garder dans ces rapprochements. D'abord, cette explication est en parfait accord avec l'esprit du système; et, en second lieu, elle nous est donnée par les commentateurs indiens. Vidjnâna Bhikshou, dans son commentaire sur les Soûtras, dit positivement que Sânkhya signifie : « La découverte « de l'âme par les moyens d'un juste discernement; » et, pour reproduire la traduction même de Colebrooke : « The disco- « very of the soul by means of right discrimination. »

Nous n'avons point à hésiter, et une doctrine sânkhya doit signifier pour nous une doctrine purement rationnelle. Au risque de susciter à Kapila de mauvaises affaires, il faut le classer parmi les rationalistes.

Le mot de Sânkhya bien compris, arrivons à l'analyse du système ainsi dénommé, et commençons par le premier distique de la Kârikâ.

Le voici fidèlement traduit :

« La philosophie consiste à guérir les trois espèces de dou- « leurs. Si l'on prétend qu'il existe des moyens matériels de « les guérir, et que par conséquent la philosophie est inutile, « on se trompe; car il n'est pas un seul de ces moyens qui « soit absolu ni définitif. »

On le voit, dès ce début Kâpila met la philosophie au-dessus de tous les autres moyens que l'homme emploie pour guérir les maux qui l'assiégent. Le plus grand de tous ces maux, comme nous le saurons bientôt, c'est la vie, ou plutôt c'est la loi de la renaissance, qui nous soumet à des existences successives; et le résultat essentiel de la philosophie sera d'ap-

prendre à l'homme à se délivrer de cette chaîne fatale.

L'idée de philosophie est exprimée dans le texte sanscrit par un mot qui mérite notre attention. Ce mot signifie proprement « le désir de connaître; » et, tout simple qu'il est, il donne de la philosophie une définition qui est certainement l'une des plus complètes qu'on puisse en donner. L'étymologie de notre mot de « philosophie » ne signifie guère autre chose dans la langue grecque ; et l'étymologie latine ne sépare pas davantage les idées de sagesse et de savoir. « Le désir de connaître » est aussi, dans la Métaphysique d'Aristote, le fondement de la philosophie, comme il l'est pour Kapila. C'est que l'esprit humain est partout identique à lui-même; et, du moment qu'il s'observe avec quelque exactitude, il retrouve en lui les mêmes phénomènes, qui lui suscitent les mêmes notions et qui doivent être exprimés par des mots analogues. Mais peut-être le mot sanscrit est-il mieux fait qu'aucun de ceux qui lui correspondent dans les autres langues, parce qu'il exprime le phénomène dans sa partie vraiment essentielle et caractéristique. Le désir de connaître, que Dieu a mis dans l'âme humaine, est ce qui fait de nous des êtres raisonnables et réfléchis, des êtres capables de savoir; et c'est encore en ce sens qu'on a pu dire parfaitement de nos jours que la philosophie est « la réflexion en grand. »

Les trois espèces de douleurs que la philosophie doit guérir sont les suivantes :

La douleur naturelle et intrinsèque (ādhyatmika) ;

La douleur naturelle et extrinsèque (adhibaoutika) ;

Enfin, la douleur surnaturelle et surhumaine (adhideivika).

La première espèce de douleurs vient de l'individu lui-même

et réside en lui ; elle peut être ou corporelle ou morale. La douleur corporelle, c'est, par exemple, la fièvre, la fluxion, etc.; la douleur morale, c'est, d'une manière toute générale, l'absence de ce qui plaît et la présence de ce qui déplaît.

La seconde espèce de douleurs, aussi naturelle que la première, n'a point son siége dans l'homme même; elle est en dehors de lui. Elle lui vient des êtres de toutes sortes qui l'entourent sur la terre: ses semblables, les animaux de tout genre, les arbres, les pierres, etc.

La dernière espèce de douleurs comprend les douleurs surnaturelles ou plutôt les douleurs supérieures. Ce sont celles qui viennent de l'influence des planètes et des mauvais génies, si l'on en croit l'explication de Vatchespati Misra, commentateur de la Kârikâ cité par M. Wilson. Gaoudapada donne une explication qui semble plus d'accord avec ce qui précède, et qui est un peu plus simple. Pour lui, les douleurs supérieures sont celles qui nous viennent de l'atmosphère et des phénomènes qui s'y produisent, le froid, le chaud, le vent, la pluie, la foudre, etc.

Du reste, si la Kârikâ s'abstient d'énumérer les trois espèces de douleurs, c'est que dans l'Inde cette expression est en quelque sorte consacrée, et qu'elle est parfaitement comprise de tout le monde. Les Soûtras de Kapila sont à cet égard tout aussi laconiques que la Kârikâ; ils n'expliquent pas plus qu'elle ce qu'il faut entendre par les trois espèces de douleurs.

Le premier Soûtra de Kapila s'exprime ainsi :

« L'objet définitif de l'esprit de l'homme, c'est la cessation « définitive de la triple douleur. »

Puis le second ajoute :

« Mais ce n'est pas par un moyen matériel que l'homme « peut atteindre ce but, parce qu'on voit revenir les douleurs « qu'on a fait cesser par ce moyen. »

Et le troisième Soûtra confirme le second par un exemple pris à la vie ordinaire, et que la Kârikâ ne reproduit pas :

« Pour que l'homme atteigne ce but, il faut qu'il s'efforce « de combattre le mal comme il combat la faim, qui renaît « chaque jour. »

La traduction de ces trois Soûtras de Kapila nous montre fort nettement quel a été le travail de l'auteur de la Kârikâ. Il n'a rien changé à la pensée primitive, et il l'a suivie pas à pas; seulement il l'a rendue plus précise; il l'a même abrégée. Mais il y est resté parfaitement fidèle; car l'omission qu'il a cru devoir faire, dans l'intérêt sans doute de la concision, n'ôte rien au fond de la doctrine; la pensée reparaît dans la Kârikâ avec les caractères qui la distinguent dans les Aphorismes.

Ainsi, dès le premier pas, la Kârikâ, comme les Soûtras, établit l'objet de la philosophie; mais, à côté de la philosophie, la religion élève des prétentions non-seulement égales, mais supérieures; et l'on sait tout ce qu'a été dans l'Inde la puissance de la théocratie. Il importe donc à Kapila de se prononcer sur ce point essentiel; il le fait sans hésitation, et avec une netteté qui ne laisse pas la moindre prise au doute.

SECOND DISTIQUE DE LA KÂRIKÂ.

« Le moyen donné par la révélation est tout aussi « impuissant que les moyens matériels; car il est entaché

« d'impureté, d'insuffisance et d'inégalité. Mais il est un « moyen différent de ces deux-là et qui leur est préférable : « c'est le moyen donné par la connaissance approfondie du « principe développé, du principe non développé, et de l'être « qui comprend l'un et l'autre de ces principes. »

Voici donc trois reproches que Kapila adresse aux moyens de libération que la religion indique. Ces moyens d'abord sont impurs ; car dans les sacrifices que les Védas ordonnent, on répand le sang des animaux. L'Asvamédha par exemple, ou le sacrifice des chevaux, dans lequel on en immole trois cents, ou même jusqu'à six cents, à l'heure de midi, est un moyen impur, tout ordonné qu'il est par l'Écriture sainte. Celui qui l'offre aux dieux peut bien « conquérir les mondes, vaincre « la mort et expier par là tous les crimes, y compris le meur- « tre d'un brahmane, » comme le dit le Véda ; mais ses mains sont souillées du massacre de ces animaux ; et la sainteté de ce sacrifice, pour les rares mortels qui peuvent le faire, n'en efface pas l'impureté.

Les moyens que recommande la religion ne sont pas seulement impurs, ils sont insuffisants : s'ils pouvaient sauver l'homme du joug de la renaissance, l'homme peut-être devrait les subir. Mais a-t-on oublié que les dieux eux-mêmes ont dû périr et renaître plusieurs fois? Les Védas l'attestent : Indra et tant d'autres dieux ont souvent cessé d'être pour revenir plus tard à la vie ; et cette immortalité menteuse que promet l'Écriture est tout au plus une durée qui ne se prolonge que jusqu'à la dissolution de la forme actuelle des choses. Est-ce bien là ce que poursuit l'esprit de l'homme? Cette libération temporaire lui peut-elle suffire,

et ce qu'il demande n'est-ce pas une délivrance éternelle?

Ajoutez que les conséquences de ces moyens insuffisants et impurs sont d'une insupportable inégalité. L'Asvamédha peut sauver pour un temps le monarque opulent qui l'offre; mais tous les hommes ne sont pas rois; et si les récompenses religieuses se mesurent à la richesse, combien de mortels en seront privés? La pauvreté sera le plus grand des maux, puisque c'est elle qui les éternisera tous en empêchant l'homme de se racheter au prix coûteux que la religion met à son bonheur. Un roi couvert de crimes pourra par de faciles largesses s'assurer la faveur du ciel; le pauvre aura beau être orné de toutes les vertus, il n'y pourra prétendre, parce que les splendides sacrifices sont interdits à sa misère. Établir ces distinctions fâcheuses entre les hommes, c'est provoquer entre eux la jalousie et la haine; et les moyens que la religion indique, impurs, insuffisants comme ils sont déjà, ont en outre ce grave inconvénient d'apporter la discorde et le trouble dans la société humaine.

Ainsi, les remèdes religieux sont inefficaces tout aussi bien que les remèdes matériels; et la religion, toute sainte qu'elle se croit, est à peu près aussi impuissante que la médecine. Si l'une ne guérit pas les maux du corps, l'autre ne guérit pas davantage les maux de notre âme, et ne peut nous soustraire à la loi redoutable de la renaissance.

La philosophie, la science, est donc l'unique asyle de l'homme, et c'est à elle seule qu'il doit s'adresser pour être délivré du joug fatal qui l'opprime. Mais la science, prise dans toute sa généralité, ne peut avoir que trois objets : d'abord, le monde ou l'ensemble des choses perceptibles à nos sens; puis, en second lieu, le principe qui fait vivre toutes ces choses,

et qui, toujours invisible et partout présent, se révèle sous les formes les plus variées à notre intelligence qui le comprend, sans que nos sens puissent jamais le saisir; enfin, le troisième et dernier objet de la science, c'est l'esprit, qui connaît les deux autres termes, qui les distingue profondément de lui-même, et qui peut arriver à se connaître directement comme il connaît tout le reste. Le monde est ce qu'on peut appeler le principe développé. Les choses se présentent à nous avec les mille qualités qui les séparent et les caractérisent; elles revêtent les aspects les plus divers; leurs faces sont innombrables, et le tableau qu'elles déroulent sous nos yeux étale des couleurs infinies. Nous pouvons l'étudier dans toutes ses parties sans l'épuiser jamais; il pose sans cesse devant nous; et les changements perpétuels qu'il nous présente ne font qu'aiguiser notre attention et la rendre plus pénétrante.

Mais le principe de toutes ces modifications échappe à notre observation; la nature qui anime toutes choses, le Pradhânam, le principe primordial de la vie universelle, n'est pas accessible à nos sens; notre perception ne l'atteint pas; nous le concevons, mais nous ne le voyons point. C'est ce qu'on appelle le principe non développé. Il est un, il est universel, il embrasse tout, il est partout; et partout il est invisible.

Dans le monde ou dans le principe développé (Vyakta), l'on distingue vingt-trois termes différents qui représentent l'ensemble des choses: c'est d'abord le Mahat, le grand principe, ou l'intelligence; puis le moi ou l'égotisme; les cinq éléments subtils; les onze organes de la perception et de l'action; et, en dernier lieu, les cinq éléments grossiers. Voilà toutes les parties du

Vyakta, que la science doit considérer et connaître une à une.

Le principe non développé (Avyakta) n'a qu'un seul terme ; c'est, pour prendre les expressions mêmes des commentateurs indiens, le grand un, le chef, le Pradhânam, la nature, la cause universelle.

A ces vingt-quatre principes joignez l'âme, l'esprit, la pensée qui connaît (Atma, Pourousha, Djna), et vous aurez les vingt-cinq principes que compte le système sânkhya, et qui en sont le trait le plus spécial et le plus connu. Quand on parle dans l'Inde des vingt-cinq principes, il est toujours entendu qu'on parle du Sânkhya; et l'une de ces deux dénominations équivaut complétement à l'autre.

Ainsi, connaître distinctement le visible, l'invisible, et l'esprit qui les comprend tous deux comme il se comprend lui-même, voilà le cercle entier de la science, et voilà en même temps la condition de la délivrance pour l'homme. C'est à ce prix qu'il évitera la renaissance, que ne sauraient lui épargner tous ces autres expédients qu'on offre à sa faiblesse et à sa crédulité. Se connaître soi-même, se distinguer de la nature et des choses, voilà ce qui constitue la philosophie, et ce qui garantit à l'homme qu'il ne reviendra plus dans un monde de douleur. Ce moyen de salut est infaillible; et quand le Véda lui-même assure « qu'il n'y a point de retour « pour celui qui est une fois parvenu par sa dévotion jus- « qu'au monde de Brahma, » il veut dire encore que, même dans le monde céleste, il faut acquérir la connaissance distincte des vingt-cinq principes pour n'être point sujet à renaître. La philosophie est donc le salût de l'homme, non pas en ce monde seulement : elle l'est aussi dans le ciel ; et tant que l'on ne s'est point donné à elle, on ne peut espérer ni repos ni li-

berté. C'est le port où il faut enfin venir; et les dieux eux-mêmes, s'ils veulent échapper à la loi redoutable qui les atteint comme les faibles mortels, ne peuvent encore recourir qu'à elle.

Tel est donc, suivant Kapila, l'objet de la philosophie et son incomparable supériorité; telles sont les idées formellement exprimées dans les deux premiers distiques de la Kârikâ et dans les Soûtras auxquels ils correspondent. L'autorité de la raison n'a jamais été plus nettement affirmée; sa suprématie n'a jamais été plus hautement proclamée.

Les trois termes dont la science se compose, selon le philosophe indien, ont entre eux des rapports qu'il est bon de signaler avant d'aller plus loin.

TROISIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ.

« La nature, racine de toutes choses, n'est point produite.
« Le mahat et les principes qui le suivent, au nombre de sept,
« sont à la fois produisants et produits; les seize principes qui
« viennent ensuite ne sont que produits : quant à l'esprit, il
« n'est ni produit ni produisant. »

On le comprend aisément : la nature, puisqu'elle est la racine de toutes choses (moula prakriti), ne peut venir elle-même de quoi que ce soit; elle ne peut être créée, puisqu'elle crée tout; elle n'est pas produite, puisque c'est elle qui produit tout. La nature incréée produit d'abord le mahat, le grand principe ou l'intelligence. L'intelligence, produite par la nature, produit à son tour la personnalité, l'égotisme, et, pour traduire littéralement le mot sanscrit, le moi (ahamkara). Ainsi l'intelligence qui est un produit, relativement à la nature

d'où elle sort, devient elle-même productrice relativement au moi qu'elle fait naître de son sein. Elle est donc tout ensemble produisante et produite. Le moi, la personnalité, a également ce double caractère. Si elle est produite par l'intelligence, elle produit les cinq éléments subtils, et joue envers eux le même rôle que l'intelligence a joué d'abord pour elle. La personnalité produit en premier lieu l'élément subtil du son, et le son est ainsi une production, un produit; mais comme le son produit l'éther, milieu dans lequel il s'exerce, il devient producteur à son tour; et il se trouve par là qu'il est tout à la fois produisant et produit, comme l'était tout à l'heure la personnalité d'où il est né. La personnalité, le moi, produit ensuite l'élément subtil du toucher, qui produit l'air, et qui, grâce à cette production sortie de lui, se trouve, comme le son, produisant et produit. En troisième lieu, la personnalité, le moi, produit l'odorat, qui, dans les mêmes relations, produit l'élément grossier de la terre. La personnalité produit encore l'élément subtil de la vue ou de la forme, qui produit la lumière; et enfin elle produit l'élément subtil du goût, qui produit l'élément grossier de l'eau.

Voilà comment la nature produit sans être produite, et comment les sept principes qui la suivent sont tout à la fois productions et producteurs. Quant aux cinq organes de perception, l'ouïe, le toucher, l'odorat, la vue et le goût, ils ne sont que des productions, et ils ne produisent rien. Les cinq organes d'action, c'est-à-dire la voix, les mains, les pieds, l'appareil excrétoire et l'appareil de la génération, sont dans le même cas; ils ne produisent pas davantage, et ne sont aussi que des productions. L'esprit vital, le manas, qui fait

le onzième terme de cette classe, n'est qu'une production également, et ne produit rien non plus. Ces cinq éléments grossiers, l'éther, l'air, la terre, la lumière et l'eau, sont aussi de simples productions qui ne produisent rien. Ces seize termes, qu'on pourrait appeler stériles, forment une catégorie à part, dans laquelle les réunit le caractère commun qu'ils présentent.

Il y a donc en tout quatre catégories distinctes sous le rapport qu'on étudie ici : le Pradhânam, la moula prakriti, la nature, le principe non développé, forme la première ; les sept principes produits et produisants tout à la fois composent la seconde; les seize principes produits, sans être produisants, composent la troisième ; enfin l'âme sensible, l'esprit, le pourousha, forme à lui seul la dernière.

On peut trouver dans cette cosmologie, qui est devenue célèbre dans l'Inde, une étrange confusion de faits et d'idées, d'énormes erreurs, et une explication bien insuffisante des principes du monde; mais je ne fais qu'exposer ici ce singulier système; je ne le juge ni ne le défends. Il a été généralement adopté dans le pays qui l'a vu naître ; il a pénétré dans la poésie, dans les commentaires religieux, dans les autres systèmes de philosophie; et la doctrine des vingt-cinq principes n'a guère été moins puissante dans l'Inde que dans notre monde occidental la doctrine tout aussi hypothétique des quatre éléments. La science débute toujours par des affirmations qui dépassent de beaucoup les faits qu'elle observe et qu'elle constate ; elle est obligée plus tard, par ses progrès même, de revenir sur ses pas et de corriger des théories hasardeuses. Mais si nous ne devons point être surpris des erreurs que l'Inde a commises, nous pouvons nous étonner

du moins qu'elle n'ait pas su, comme nous, les reconnaître et les rectifier. Ses doctrines, toutes fausses qu'elles étaient, sont restées immuables, et elles ont cours aujourd'hui même comme au temps de Kapila. L'Inde n'a point eu, et, selon toute apparence, n'aura jamais ses Bacon et ses Descartes, réformateurs de peuples et de temps plus heureux.

Les trois premiers distiques ou slokas de la Kârikâ sont consacrés, comme on le voit, à une sorte de déclaration d'indépendance philosophique et de principes généraux; mais l'auteur quitte tout à coup ce sujet, et, avant de poursuivre, il expose dans les trois slokas qui viennent après ceux-ci la théorie de la méthode. La question de la méthode est certainement la première que doit se poser tout système de philosophie qui se comprend lui-même. Sans la méthode, on ne marche qu'à l'aventure; et la réflexion, si elle rencontre encore le vrai, ne sait point à quel titre elle le possède ni à quel signe elle le reconnaît. Voilà pourquoi les questions de méthode tiennent tant de place dans tous les grands systèmes, et ont tant d'importance dans l'histoire de la philosophie. Les doctrines qui ont été le plus utiles aux hommes sont celles aussi qui ont le plus fait pour la méthode : c'est le platonisme dans l'antiquité; et dans les temps modernes c'est le cartésianisme, qui a eu la gloire d'identifier l'idée même de la méthode avec son propre nom.

Voici les trois slokas que la Kârikâ donne à cette question essentielle :

QUATRIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ.

« La perception, l'inférence et le témoignage renferment « toutes les preuves, et forment les trois sortes de preuves

« que la philosophie admet; car c'est par la preuve que se « démontre l'objet à démontrer. »

CINQUIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ.

« L'application des sens aux objets qui leur sont spéciaux, « c'est la perception. L'inférence est triple; et elle est tou- « jours précédée, soit d'un sujet, soit d'un attribut. Le té- « moignage légitime, c'est le témoignage des sages et celui « de la révélation. »

SIXIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ.

« C'est au moyen de l'inférence par analogie que l'on par- « vient à connaître les choses qui dépassent les sens. Ce qui « échappe à cette inférence même, aussi bien qu'aux sens, « ne peut être connu que par une information légitime. »

Ainsi, pour la Kârikâ, il n'y a que trois moyens de connaître, trois sources d'information et de certitude; il n'y en a pas davantage. Ici le Sânkhya se sépare et des doctrines qui, comme le Nyâya ou la Mîmânsâ, en admettent un plus grand nombre, et des doctrines qui, comme celles de Tcharvaka ou de Kanada, n'en admettent qu'une ou deux. J'ai montré ailleurs (voir le mémoire sur le Nyâya, *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*, tom. III, pag. 174 et 227) quelles étaient sur ce point essentiel les variations des écoles indiennes. Dans quelques-unes on ne reconnaît comme critérium que la sensibilité, la perception sensible; et ces écoles ont professé un grossier matérialisme. Dans d'autres, auxquelles s'est rattaché le bouddhisme, on reconnaît deux sources d'informations, comme plus tard Locke les a reconnues, les sens et l'inférence ou réflexion. D'autres

écoles, passant à une extrémité contraire, admettent jusqu'à six critériums différents, et tel est Djaïmini, l'auteur de la première Mîmânsâ. Le système de Kapila tient le milieu, et il borne à trois nos moyens de connaître.

Pour la perception, il n'y a pas le moindre doute. Tous les systèmes de philosophie, si l'on en excepte le scepticisme, qui se plaît tant à triompher des erreurs inévitables des sens, tous les systèmes de philosophie sont d'accord sur ce point. Oui, nous devons croire, nous croyons à notre sensibilité; et ne pas y croire, ce serait nier sa propre existence. Refuser de se fier à ses sens, c'est une aberration de l'esprit qui touche à la folie; et de toutes les informations que reçoit l'intelligence, celles qui viennent de la sensibilité sont les plus ordinaires et les plus irrésistibles, si ce ne sont les plus sûres.

L'inférence, l'induction, ou même, si l'on veut, la réflexion, ne vient qu'au second rang, parce qu'en effet elle semble chronologiquement postérieure à la sensibilité. Sur les matériaux que les sens lui transmettent, l'intelligence opère le travail qui lui est propre; elle les féconde, elle les étend, elle les généralise; et sur cette base étroite, mais solide, elle fonde le délicat édifice de toutes ses idées qui embrassent l'univers.

Kapila a donc bien fait, comme du reste la plupart des autres systèmes, de placer l'induction au second rang; mais je ne sais s'il a raison également de mettre le témoignage au troisième. Le témoignage exige toujours, pour parvenir jusqu'à l'intelligence, l'intervention de la sensibilité; sans elle, il ne pourrait arriver à l'esprit qui doit le recevoir et souvent le contrôler. On peut donc s'étonner que le Sânkhya

distingue le témoignage aussi profondément de la perception. Sans doute le témoignage, avec les conditions requises, est un moyen d'information et de certitude aussi puissant que la sensibilité ou la réflexion; personne ne le conteste : mais dans l'énumération que fait ici Kapila, est-il juste d'élever le témoignage, qui n'est jamais qu'une dépendance de la sensibilité, à la hauteur de la sensibilité elle-même? Est-il bien scientifique de donner une égale importance à ces deux termes, dont l'un relève toujours nécessairement de l'autre? Je ne le pense pas; et je crois que le philosophe aurait mieux fait de suivre l'exemple des bouddhistes, et de n'admettre que deux moyens de connaître, la perception et la réflexion.

Ce qui peut-être aura conduit le philosophe indien à cette distinction trop peu justifiée, c'est un reste de respect pour l'Écriture sainte, pour les Védas. Kapila déclare bien, il est vrai, que la philosophie est au-dessus de la religion; mais il ne rompt pas pour cela avec la religion même; il ne la suit pas sans doute, mais il ne la nie pas non plus tout à fait, et, dans une certaine mesure, il approuve ses efforts sans croire à leur efficacité. Le Véda exerce donc encore sur Kapila une influence secrète à laquelle il obéit peut-être sans le savoir lui-même; et ses commentateurs ont bien soin de faire remarquer que si le Sânkhya limite à trois nos moyens d'information, c'est pour se conformer à ce passage du Véda où il est dit que « l'âme peut être connue de trois manières : ou par « la perception qu'on en a directement, ou sur l'autorité des « sages qui nous en affirment l'existence, ou par voie de rai- « sonnement et d'induction. » En faisant une classe à part du témoignage, en le mettant sur le rang de la sensibilité et de la réflexion, Kapila réserve la révélation tout entière; et du

moment que des autorités suffisantes nous attestent l'authenticité des Védas, il n'y a pas de raison pour que nous refusions d'y croire. « La croyance de ce qui est à prouver résulte de « la preuve ; » et le témoignage est une preuve aussi irrécusable que la perception directe de nos sens, ou l'affirmation irrésistible de notre conscience et de notre réflexion. Ainsi nul mortel n'a vu de ses propres yeux l'immortel Indra ; mais l'Écriture dans son texte authentique et solennel nous dit qu'Indra est le roi des dieux ; nous devons en croire les Védas, tout comme nous croyons au témoignage d'un de nos semblables quand il nous affirme qu'il a traversé au nord de l'Inde de hautes montagnes. Le témoignage, que nous admettons sans peine dans le cours habituel de la vie, ne doit pas être rejeté quand il s'agit de l'Écriture sainte ; et le Véda, bien qu'il ne puisse suffire à sauver l'homme, n'est pas moins digne de foi que les sages dont chaque jour la parole exerce sur nous tant de légitime autorité.

Ces trois sortes de preuves étant admises à titre égal, il faut les caractériser et les définir.

La perception, c'est l'application de nos sens aux objets spéciaux qui concernent chacun d'eux : l'ouïe s'applique aux sons, le goût aux saveurs, l'odorat aux odeurs, etc.

L'inférence ou induction est triple, et elle est toujours précédée d'un sujet ou d'un attribut. Voilà tout ce qu'en dit la Kârikâ ; et ce texte obscur, parce qu'il est trop concis, a été l'objet de nombreuses explications. Quelles sont les trois espèces d'inductions dont il s'agit ? Gaoudapada, le commentateur de la Kârikâ dont M. Wilson a publié l'ouvrage, répond : L'inférence peut être antécédente, ou subséquente, ou analogue. Ainsi, elle est antécédente quand, en voyant se

former les nuages, on en induit qu'il va pleuvoir; car on a vu précédemment la pluie suivre l'apparition des nuages épais. L'inférence est subséquente quand, ayant bu pour la première fois une goutte d'eau de mer et l'ayant trouvée salée, on en induit que toutes les autres gouttes seront salées comme celle qu'on a portée à ses lèvres. Enfin, l'inférence est analogue quand, ayant observé que la lune et les étoiles changent de place dans le ciel, comme les hommes qu'on voit marcher sur la terre, on en induit par voie d'analogie que les étoiles et la lune sont douées de mouvement, comme le sont les hommes eux-mêmes; ou bien encore, en voyant un arbre en fleurs, on en induit que tous les autres arbres de la même espèce sont également fleuris.

Cette explication de Gaoudapada n'est pas celle que donnent quelques autres commentateurs. Suivant eux, la triple inférence est celle de l'effet par la cause, celle de la cause par l'effet, et celle qui induit une chose d'une autre chose sans qu'il y ait entre ces deux choses aucune relation de cause à effet. Ce sont là aussi les trois espèces d'inférences que reconnaissent les commentateurs du Nyâya que j'ai cités dans mon mémoire sur ce système (page 177). Le Nyâya, dans son cinquième aphorisme, est tout aussi concis que l'est la Kârikâ dans le sloka que nous étudions; et nous devons en conclure, puisque Gotama ne s'explique pas plus que Kapila, que dans l'Inde quand on parle de la triple inférence on sait généralement ce qu'on entend par cette expression consacrée, qui n'a besoin d'aucun développement. Jusqu'à plus ample informé, nous pouvons nous en tenir à la dernière explication, qui est à la fois plus profonde et plus claire que celle de Gaoudapada. La triple inférence signifiera donc

pour nous que l'inférence peut avoir lieu de ces trois façons : ou de la cause on induit l'effet; ou de l'effet on induit la cause; ou d'un caractère de ressemblance on induit une chose qu'on ne connaît pas, d'une chose que l'on connaît. Dans le premier cas, l'inférence est dite antérieure, car elle passe de la cause qui précède à l'effet qui suit; dans le second, elle est dite postérieure, car elle passe de l'effet qui suit à la cause qui précède; dans le troisième cas enfin, elle s'appuie sur un fondement moins solide que la relation étroite de causalité; et elle se contente d'une analogie et d'une comparaison qui peut être plus ou moins exacte.

Si cette première partie du sloka de la Kârikâ relatif à l'inférence nous paraît obscure, la seconde partie ne l'est guère moins, et par les mêmes raisons. « L'inférence, dit « Isvara Krishna, est toujours précédée d'un sujet ou d'un at- « tribut. » Ceci veut dire sans doute qu'un sujet étant donné, on en induit l'attribut qu'il doit avoir; et aussi qu'un attribut étant donné, on en induit le sujet qui doit posséder cet attribut. Voilà pour les deux premières espèces d'inférences, celles qui naissent des relations de cause à effet. Quant à la troisième qui vient de l'analogie, on peut comprendre que cette analogie s'établit, soit entre deux sujets, soit entre deux attributs différents.

Si l'inférence peut avoir trois espèces, le témoignage légitime n'en a que deux : ou il est fourni par les sages, ou il est fourni par la révélation. Les hommes dignes de foi, et l'Écriture sainte ou Véda, sont des témoins auxquels nous devons notre croyance; et la leur refuser ne serait pas moins insensé que de repousser le témoignage de ses sens ou l'affirmation de sa conscience.

Du reste, ces trois moyens de connaître, la perception, l'inférence et le témoignage ou tradition, peuvent se suppléer mutuellement. L'inférence remplace la sensibilité quand celle-ci est impuissante; et là où l'inférence ne peut rien non plus que la sensibilité, il ne reste que le témoignage qui puisse encore nous fournir une légitime information. C'est ainsi que nous devons croire qu'il y a des nymphes dans les cieux; les Védas nous l'attestent, bien que d'ailleurs ni la sensibilité ni l'inférence ne puissent jamais nous révéler l'existence de ces êtres surnaturels.

En ce qui concerne la perception, la Kârikâ croit devoir ajouter une énumération des causes qui, le plus ordinairement, en empêchent l'action régulière. Il est des choses qui de leur nature peuvent être perçues, et que cependant nous ne percevons pas, parce que certains obstacles nous en empêchent. Ces obstacles sont au nombre de huit, suivant Isvara Krishna.

SEPTIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ.

« Les choses échappent à nos sens, soit par éloignement,
« soit par proximité, soit par l'imperfection de nos organes,
« soit par l'inattention de notre esprit, soit par petitesse,
« soit par disparition, soit par atténuation, soit enfin par
« confusion avec des objets semblables. »

Les commentateurs joignent à cette simple énonciation des exemples spéciaux qui l'éclaircissent. L'éloignement empêche de percevoir les choses; et ainsi, nous ne voyons pas les gens qui sont dans des pays différents. La proximité n'empêche pas moins la perception que l'éloignement, et l'œil ne voit

pas le collyre qu'on a placé sur sa pupille. Les défauts des organes détruisent toute perception : le son n'existe pas pour le sourd, la forme et la couleur n'existent pas pour l'aveugle. L'inattention de l'esprit n'est pas moins fatale: une personne dont les pensées sont distraites par une violente préoccupation, ne comprend pas ce qu'on lui dit, tout intelligible que cela puisse être. Quand les objets sont trop petits, ils échappent à notre prise ; et les particules de poussière, de vapeur et de fumée passent le plus souvent inaperçues dans l'atmosphère. Une chose disparaît tout à coup à nos yeux et cesse d'être perçue, parce qu'elle tombe dans une fosse où notre vue ne peut la suivre. Les qualités des choses sont souvent atténuées au point de devenir insaisissables : et c'est ainsi que les astres, les planètes et les météores sont invisibles lorsque leurs rayons sont éclipsés par ceux du soleil. Enfin, quand une chose est mêlée à des milliers de choses toutes pareilles, elle cesse de nous être perceptible; et dans cette confusion elle est à peu près pour nos sens comme si elle n'était pas, puisqu'ils ne la distinguent plus. Un lotus se perd au milieu des lotus qui l'entourent, un grain de froment se perd dans un monceau de grains, comme un pigeon se perd dans une volée de pigeons.

Les sept premiers slokas de la Kârikâ que nous venons de parcourir renferment ce qu'on pourrait appeler les prolégomènes du système : d'abord l'idée générale de la philosophie, puis la méthode. C'est avec les slokas suivants que commence le système proprement dit.

Le premier point que le Sânkhyâ cherche à établir ferme-

ment, c'est le principe de causalité. Il est probable qu'au temps de Kapila ce principe était déjà nié par diverses écoles, et que c'est pour répondre à leur argumentation qu'il croit devoir démontrer si solidement la sienne. Le génie indien a été, sur cette théorie fondamentale, d'une hardiesse et quelquefois d'une extravagance que rien n'égale; et les systèmes de métaphysique qui se rattachent au bouddhisme sont en particulier audacieusement et absurdement négatifs. Le nihilisme le plus absolu a été le dernier terme de ces efforts insensés pour détruire toute idée de cause dans l'univers, et s'y soustraire durant cette vie aussi bien que dans l'anéantissement qui doit la suivre. Quelquefois on a, bien à tort, rangé Kapila parmi les philosophes qui ont nié l'idée de cause, comme plus tard le firent Ænésidème dans la Grèce, et Hume dans les temps modernes. C'est vraiment une grande injustice; et c'est une sorte de réparation qu'il convient de lui faire ici, comme du reste M. Wilson, dans son commentaire, lui en a déjà fait une.

Voici les deux slokas, le huitième et le neuvième, dans lesquels Kapila exprime sa pensée; ces slokas correspondent aux aphorismes 107 et suivants de la première lecture des Soûtras, et ils les reproduisent presque textuellement.

HUITIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ.

« Si l'on ne perçoit pas la nature, c'est parce qu'elle est trop « subtile, et non point parce qu'elle n'existe pas; on la perçoit « par ses effets, et ses effets, ce sont le mahat, le grand principe, « et les principes qui le suivent; effets qui sont tantôt semblables et tantôt dissemblables à la nature qui les produit. »

NEUVIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ.

« Ce qui prouve bien que l'effet provient de l'être, d'une « cause qui est, c'est que le non-être ne peut être cause de « quoi que ce soit; c'est qu'on choisit des instruments pour « faire ce qu'on désire; c'est que tout ne peut pas également « tout faire; c'est qu'une chose n'est jamais faite que par ce « qui peut la faire; et enfin, c'est qu'il y a dans l'effet le ca- « ractère de la cause. »

Voilà donc cinq arguments par lesquels Kapila s'efforce de prouver que la cause existe; et par la cause, il entend la nature procréatrice (prakriti) qui produit tout, et qui n'est elle-même produite par rien. On peut trouver ces arguments assez faibles, mais il est impossible d'en méconnaître l'objet; et Kapila défend certainement, du mieux qu'il lui est possible, ce grand principe de causalité que la philosophie moderne a placé inébranlablement, par des démonstrations plus puissantes, dans les profondeurs mêmes de la conscience.

Kapila suppose d'abord que la nature n'est pas directement accessible à nos sens; nous ne la connaissons que par ses effets. Ceci est incontestable au sens où l'entend le philosophe indien; et la cause de toutes choses, le principe qui anime et règle l'univers, se dérobe absolument à notre sensibilité; il se révèle à notre raison; mais notre raison n'en aurait aucune notion, si les phénomènes qui frappent perpétuellement nos sens ne venaient aussi l'éveiller et l'instruire. Le principe de la vie universelle échappant à nos sens, il n'avait pas manqué de philosophes dans l'Inde pour soutenir qu'il n'existait pas; et c'est précisément à ces philoso-

phes trop peu attentifs que Kapila s'adresse. Oui, la nature, la cause primordiale et infinie, existe, et ses effets nous l'attestent avec une irrécusable autorité. Les effets, tout le monde les connaît; toutes les écoles les admettent, bien que les unes les regardent comme une pure illusion, tandis que les autres leur accordent une réalité substantielle. Les effets de la nature sont, d'après Kapila, les vingt-trois principes, producteurs et produits, que nous avons énumérés plus haut, c'est-à-dire l'intelligence, le moi, les cinq éléments subtils, etc. Ajoutez-y la nature, racine de tout, et l'âme, qui n'est point produite et qui ne produit pas, et vous aurez les vingt-cinq principes du Sânkhya.

Il n'y a donc pas moyen de douter des effets, et toute la question se réduit à prouver que l'idée même d'effet implique nécessairement et absolument l'idée de cause.

Le premier argument donné par Kapila, c'est que le non-être est incapable d'être cause. Ce qui n'est pas ne peut rien produire; et comme les effets de la nature sont évidemment produits et ne se produisent pas tout seuls, il s'ensuit que c'est l'être qui les produit. Si les effets existent, la cause qui les fait exister existe comme eux; car de rien il ne peut rien sortir; et comme les effets sont quelque chose, c'est l'être qui les fait ce qu'ils sont. Le néant est stérile, et la raison se refuse à comprendre que ce qui n'est pas puisse donner l'être à quelque chose.

A ce premier argument, qui peut paraître assez superficiel, et qui renferme peut-être même un cercle vicieux, le philosophe en ajoute un second qui a beaucoup plus de force, et que le scepticisme le plus résolu ne pourra jamais réfuter. « Oui, vous croyez vous-même à l'idée de cause, à la réalité de

la cause ; car vous choisissez avec soin, lorsque vous voulez obtenir quelque chose, les instruments spéciaux qui doivent produire la chose même que vous désirez. Quand on veut faire du fromage, on prend du lait, parce qu'on sait bien que le lait, préparé d'une certaine façon, produit le fromage qu'on désire. Entre le fromage et le lait, il existe une relation nécessaire que vous affirmez vous-même en prenant l'un pour vous procurer l'autre. Vous avez beau nier le principe de causalité ; vos actions, guidées par un irrésistible instinct que vous ne savez pas comprendre, démentent vos insoutenables théories. Vos paroles et vos actes se contredisent ; et si vous croyez aux premières dans une certaine mesure, vous vous fiez imperturbablement aux seconds. Vous savez qu'en employant certains moyens, vous obtiendrez infailliblement certains résultats liés à ces moyens par des nœuds que rien ne peut rompre. Voilà l'effet et la cause, et votre conduite de tous les instants dans la vie est une invincible réfutation de vos étranges doctrines. Il faudrait tâcher de vous mettre d'accord avec vous-même avant d'essayer de contredire la foi du genre humain. »

Kapila sent la force de cet argument, et il ne fait que le répéter, bien que sous des faces diverses, dans les deux autres arguments qui le suivent et le complètent. Si vous choisissez vos moyens pour atteindre aux résultats désirés, c'est que tout ne peut pas indifféremment tout produire. Vous ne demanderez pas de l'or à un lingot d'argent, à un monceau de sable, à l'herbe que foulent vos pieds ; vous ne chercherez l'or que dans le minerai qui le renferme. Si tout ne peut pas tout produire, il s'ensuit que rien n'est produit que par ce qui peut le produire. L'impossibilité absolue d'une

part, la possibilité limitée de l'autre, vous démontrent assez qu'il existe des relations qu'on ne peut ni méconnaître ni franchir. Les relations que nous ne faisons pas à notre gré, et qui ne se plient pas à nos caprices, sont les relations de l'effet à la cause; elles sont immuables dans la nature des choses; et tout ce que l'homme peut faire, c'est de les reconnaître et de s'y soumettre, puisqu'il ne peut ni les changer ni les faire.

Enfin, il faut ajouter un dernier argument aux quatre qui précèdent. L'effet conserve le caractère de la cause d'où il sort; et si nous savons le bien étudier en lui-même, nous comprendrons la cause qui le produit. Le semblable produit le semblable. Le grain de riz ressemble au grain qui l'a produit; et la persistance des caractères qui le distinguent prouve assez la persistance d'une cause qui fait que perpétuellement le riz sort du riz, et qu'il ne sort jamais de l'avoine.

C'est ainsi que Kapila établit la réalité de la nature et l'existence de la cause universelle. On peut demander que cette argumentation soit plus forte et plus profonde; on ne peut pas désirer que la pensée en soit plus claire. Kapila se prononce pour le principe de causalité aussi nettement qu'aucun des philosophes les plus décidément dogmatiques. Je ne dis pas qu'il ait tiré de ce principe toutes les conséquences qu'il renferme; mais évidemment il l'a défendu, loin de le combattre; et sans l'aller chercher à sa source véritable, qui est en nous et dans la conscience, il n'a pas hésité à l'affirmer avec une inébranlable conviction. Il sera donc équitable, dans l'histoire de la philosophie, de rendre à Kapila une place qui lui appartient, et de ne plus le confondre parmi les sceptiques, qu'il a réfutés.

On a vu plus haut que les trois termes généraux dont la science se compose et qu'elle étudie sont la nature, le monde et l'esprit; ou, pour prendre les expressions mêmes de l'auteur indien, le principe non développé, le principe développé, et l'âme sensible. On sait aussi que, sous le point de vue de la génération, ces trois termes ont entre eux certains rapports constants. La nature est incréée, mais c'est elle qui produit les vingt-trois principes qui suivent. Ces vingt-trois principes sont, ou tout à la fois produisants et produits, ou simplement produits. Quant à l'âme, elle est, comme la nature, incréée; mais, de plus, elle est inféconde : elle n'est point produite, et ne produit rien. Telles sont les relations les plus générales de l'âme, du monde et de la nature.

Les caractères qui distinguent chacun de ces termes ne sont pas moins différents.

DIXIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ.

« Le principe développé a une cause; il n'est pas éternel, « il n'est pas universel; il est modifiable, multiple, accidentel, « attributif, composé, subordonné. Le principe non déve- « loppé est précisément tout le contraire. »

Le principe développé, c'est-à-dire l'ensemble des vingt-trois principes qui forment le monde visible et accessible aux sens, a pour premier caractère d'avoir une cause; cette cause, c'est la prakriti, la nature, qui est elle-même sans cause, puisqu'elle est la cause primordiale et la racine de toutes les choses. L'intelligence, qui est la première production de la nature, produit à son tour le moi avec toutes les évolutions que l'on connaît déjà.

Le second caractère du monde, c'est d'être passager, de n'être pas éternel. Comme il a été créé, il est destiné à périr; il y eut un temps où il n'était pas encore, quand la nature ne l'avait pas fait sortir de son sein; un temps viendra où il ne sera plus, et où la nature le forcera à rentrer en elle, quand les époques marquées pour la destruction des choses seront révolues.

En troisième lieu, le principe développé n'est pas universel; il ne pénètre pas partout; il n'est pas partout présent: il ne se trouve que dans un nombre d'êtres limités, et dans des lieux limités aussi. La nature, au contraire, qui n'a pas de cause, et qui produit les vingt-trois principes, est partout présente; elle est universelle, puisque, sans elle, rien ne saurait exister. A plus forte raison l'âme, qui n'a pas de cause, et qui ne devient jamais cause elle-même, qui est incréée et qui ne crée rien, est-elle répandue dans l'univers entier. Le principe développé, au contraire, est renfermé en ce monde; il ne le dépasse point, et ne lui survit pas non plus.

Le quatrième caractère du principe développé, c'est d'être sujet à tous les changements que subit le monde où il existe. La nature et l'âme sont immuables, tandis que le principe développé est soumis à de perpétuelles révolutions qui le modifient et le troublent sans cesse. Il varie comme les êtres qu'il forme et qu'il anime.

En outre, il est multiple; il n'est pas simple comme l'âme et la nature; il renferme vingt-trois principes distincts : l'intelligence, le moi, les cinq éléments subtils qui donnent naissance aux cinq éléments grossiers, et les onze organes, dont cinq de perception, cinq d'action, et le manas ou le cœur, l'esprit vital.

En sixième lieu, le principe développé est un pur accident; il n'a pas d'existence propre; et quand les temps seront accomplis, il rentrera dans la cause qui l'a fait ce qu'il est par une sorte d'enveloppement fatal. A l'époque de la dissolution des choses, les cinq éléments grossiers s'immergeront dans les cinq éléments subtils. Ces dix éléments, réunis aux onze organes, rentreront dans le moi; le moi rentrera dans l'intelligence; et l'intelligence elle-même rentrera dans la nature, où s'absorbera de nouveau le principe développé qui en était sorti. Il ne vivait pas de lui-même; et la nature, qui avait été sa cause, deviendra plus tard aussi son asyle; car, ainsi que le dit Kapila dans un de ses Soûtras (lecture I, soûtra 116) : « La destruction des choses, c'est le retour à la « cause qui les a produites. »

On peut dire encore du principe développé qu'il est attributif; en d'autres termes, qu'il n'est qu'une collection d'attributs; il n'est pas un sujet, il n'est pas une substance par lui-même. De plus, il est composé; et ce qui le prouve bien, c'est que pour le percevoir il ne faut pas moins que nos cinq sens. Les parties qui le composent se révèlent diversement à nous, par l'ouïe, le toucher, le goût, l'odorat et la vue.

Enfin le neuvième et dernier caractère du principe développé, c'est qu'il est gouverné, dépendant. Il ne relève pas de lui seul, et ne peut se diriger lui-même. Ainsi l'intelligence, qui est le premier terme du principe développé, dépend de la nature. Le moi dépend de l'intelligence. Les cinq éléments subtils dépendent du moi; et les cinq éléments grossiers dépendent des cinq éléments subtils, comme les onze organes dépendent du moi, dont ils sont les dociles instruments.

Les neuf caractères qui distinguent le principe développé

répondent à autant de caractères opposés dans le principe non développé. La nature et le monde sont, à tous ces égards, absolument contraires. Si le monde a une cause, la nature n'en a pas; s'il est passager, elle est éternelle; s'il est limité, elle est infinie; s'il est modifiable, elle est immuable; s'il est multiple, elle est une et simple; s'il est accidentel, elle est indissoluble; et tandis qu'à la fin des temps il viendra se résoudre et s'abriter dans un principe qui n'est pas lui, la nature ne demeurera qu'en elle-même, et n'aura rien à craindre des changements que subira le monde; s'il est composé, elle ne l'est pas; enfin, si le monde est subordonné à quelque chose de plus fort que lui, s'il obéit à quelque chose de supérieur, la nature, qui se gouverne comme elle gouverne tout le reste, n'obéit qu'à elle seule, et ne relève jamais que de sa propre souveraineté.

Mais si, pour ces neuf caractères, le monde et la nature sont opposés, il est des caractères qui leur sont communs à l'un et à l'autre, et qui les séparent profondément tous deux de l'esprit.

ONZIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ.

« Le principe développé est doué des trois qualités; il est « incapable de distinguer les choses; il est objectif, commun, « insensible et inintelligent, reproductif. La nature est à tous « ces égards pareille au principe développé. Mais l'esprit est « tout le contraire du principe développé sous ces derniers « rapports, comme il l'était sous les rapports précédents. »

Les trois qualités qu'indique la Kârikâ, et qui jouent un rôle considérable non pas seulement dans le Sânkhya, mais

dans tous les autres systèmes et dans les croyances cosmologiques de l'Inde, sont la bonté, la méchanceté ou passion, et l'obscurité. Le monde, comme la nature, peut avoir l'une ou l'autre de ces qualités indifféremment : il peut être bon, il peut être mauvais, il peut n'être ni l'un ni l'autre.

Le monde n'est pas doué de la faculté de discerner les choses ; la nature ne les discerne pas plus que lui ; les choses forment le monde, et le monde ne les comprend pas ; la nature enfante et soutient le monde, qu'elle ne comprend pas davantage. L'intelligence même, qui est le premier principe que crée la nature, ne se connaît guère plus qu'elle ; elle ne connaît pas non plus les choses dans leur essence et dans leur vérité. Le moi lui-même n'a qu'une connaissance également restreinte ; vivant en soi, il peut se saisir, mais ne saisit point le reste. Le monde ne peut rien distinguer ; il ne peut donner à chaque être le nom qui lui convient, il ne peut dire : Ceci est un bœuf, ceci est un cheval.

De plus, le monde est objectif, c'est-à-dire qu'il peut être pour toutes les créatures, pour tous les hommes un objet d'usage et de jouissance. Ils en profitent, ils l'emploient, ils le transforment suivant leurs caprices et leurs besoins. La nature, objective comme lui, se prête à toutes les illusions, à toutes les apparences.

Il s'ensuit que le monde et la nature sont une propriété commune à tous les êtres, puisque tous en disposent à leur gré. La nature et le monde se prostituent à qui veut les prendre, et ne se refusent à personne.

Le monde est en outre profondément inintelligent et insensible ; il ne sent ni la joie ni la douleur ; le plaisir ni la peine n'existent point pour lui. La nature ne les éprouve pas

non plus. Le monde renferme bien avec le moi les organes des sens qui servent le moi dans ces fonctions diverses ; mais ce n'est pas le moi, ce n'est pas le monde qui, par l'intermédiaire de ces organes, peut sentir les choses ; ce n'est pas à lui qu'appartient la sensibilité, et il en est privé tout aussi bien que la nature. Il fournit tous les matériaux ; mais ce n'est pas lui qui les sait employer, et ils sont pour lui comme s'ils n'étaient pas.

Enfin, le monde est productif ainsi que la nature. Le moi vient de l'intelligence qui le produit ; et il produit à son tour les cinq éléments subtils producteurs des cinq éléments grossiers, et les onze organes de perception et d'action. Ainsi le monde produit le reste de la création, tout de même que la nature produit le monde.

Le monde a donc neuf caractères qui lui sont propres et le distinguent de la nature ; mais il en a six qui lui sont communs avec la nature et qui l'en rapprochent.

Quant à l'esprit (poumân), il diffère du monde et pour les neuf premiers caractères et pour les six autres. Il ne partage rien avec le monde, et il se sépare de lui et de la nature par les traits les plus décisifs et les plus essentiels.

La nature et le monde ont les trois qualités ; l'esprit ne les a pas. La nature et le monde ne peuvent ni distinguer les choses ni les connaître ; l'esprit les connaît et les distingue. Le monde et la nature sont un objet de jouissance et d'usage pour les êtres qui les composent ; l'esprit n'est à personne qu'à lui-même ; on ne l'emploie pas, et il emploie tout. Le monde et la nature sont communs ; l'esprit est spécial. Le monde et la nature sont irrationnels et inintelligents ; l'esprit se confond avec la raison, et n'est rien que par elle.

Enfin, le monde et la nature produisent chacun des choses qui leur sont propres; l'esprit ne produit rien, de même qu'il n'est produit par rien.

Ainsi l'esprit, comparé à la nature, a des conditions semblables, et il a aussi des conditions différentes. Sous neuf rapports il diffère du monde précisément comme en diffère la nature elle-même; mais sous les six autres rapports il s'éloigne de la nature et du monde tout ensemble; il a une existence qui n'est qu'à lui, et qui, dans l'universalité des choses, lui constitue une place tout à part.

Quant aux trois qualités, la bonté, la méchanceté et l'obscurité, elles ont aussi des caractères spéciaux.

DOUZIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ.

« Les trois qualités sont agréables, désagréables ou indiffé-
« rentes; elles servent à l'expansion, à l'activité, à l'inertie;
« elles se dominent l'une l'autre, elles se soutiennent mutuel-
« lement, elles s'engendrent entre elles, elles subsistent ensem-
« ble et se suppléent réciproquement. »

Les trois qualités, qui sont la bonté, la méchanceté et l'obscurité, correspondent dans les faits particuliers à ce qui est agréable, à ce qui est pénible et à ce qui est indifférent. La bonté et le plaisir se confondent; la douleur et la méchanceté ne font qu'un; et quand c'est l'obscurité qui l'emporte, il est impossible de savoir si la chose est bonne ou si elle est mauvaise; la perception, indécise et indéterminée, demeure indifférente à celui qui l'éprouve; il n'est ni attiré ni repoussé; il ne jouit ni ne souffre; il est à peu près comme s'il n'était pas; et tout ce qu'il sent, c'est qu'il ne sent rien.

La bonté sert à manifester les choses ; elle les montre telles qu'elles sont; elle étend leur existence, qu'elle développe et qu'elle éclaire, sans d'ailleurs pousser les êtres à sortir d'eux-mêmes ni de leurs conditions naturelles; elle les laisse dans un profond repos vivre sur eux-mêmes et dans la contemplation intérieure de leur essence. La méchanceté, au contraire, les pousse sans cesse à l'action; dans la passion inquiète qui l'agite, elle va toujours au mal; l'action et le mal, c'est tout un; et pour être assuré de ne pas mal faire, de ne point souffrir, il faut s'abstenir de toute activité. Entre la bonté qui maintient dans la quiétude l'être qu'elle domine, et la méchanceté qui le précipite dans l'action malheureuse ou coupable, l'obscurité lui donne une inertie qui n'est ni le repos ni l'action. L'obscurité voile toutes choses, atténue toutes choses ; et en en dérobant la connaissance à l'être qui doit ou en jouir ou les rechercher, elle le laisse dans une sorte d'incertitude et d'apathie qui n'est ni cette paix supérieure qu'assure la bonté, ni cette agitation fatale que la méchanceté impose.

Les trois qualités se dominent mutuellement, c'est-à-dire que l'une des trois l'emporte sur les deux autres. La bonté peut vaincre la méchanceté et l'obscurité, de même que la méchanceté à son tour peut vaincre l'obscurité et la bonté; ou de même encore que l'obscurité peut, dans certains cas, les vaincre toutes les deux. Si la bonté l'emporte, c'est le plaisir, la joie, la lumière qui l'emportent en même temps; si c'est la méchanceté, c'est la douleur qu'elle cause; si c'est enfin l'obscurité, c'est l'insensibilité, l'inaction et l'indifférence qu'elle amène avec elle.

Si les trois qualités se détruisent, elles peuvent aussi se

combiner entre elles, et se soutenir dans une certaine mesure en se prêtant un mutuel appui. Elles peuvent même réciproquement se produire, comme une boule d'argile produit le vase de terre sous la main du potier. Elles peuvent également subsister ensemble ; le même individu peut être bon à certains égards et méchant à certains autres. Le même être peut tout à la fois être bon et mauvais. La bonté et la méchanceté cohabitent comme le mâle et la femelle, et leur association dure autant que la vie.

Enfin, les trois qualités se suppléent réciproquement, c'est-à-dire que la bonté a souvent les effets de la méchanceté, et que la méchanceté produit souvent aussi des effets que la bonté pourrait produire. La même qualité peut passer pour différente, selon les différents effets qui en résultent. Ainsi une belle et aimable femme, qui est pour tout le monde une source de bonheur et de plaisir, fait le tourment des autres femmes de son mari ; et elle devient pour l'homme dissolu qui abuse de sa personne une occasion de maux et de douleurs qui le mènent à l'insensibilité. Cette femme est donc ainsi une cause qui met en action les trois qualités : elle est bonne en elle-même, mauvaise si l'on regarde à ses rivales, et elle produit tous les effets de l'obscurité sur celui qui n'use pas modérément de ses charmes. C'est encore ainsi qu'un roi qui protége assidûment les intérêts de son peuple est une cause de bonheur pour les bons, et de misère et d'affliction pour les méchants qu'il châtie. Enfin, c'est encore ainsi que l'obscurité peut produire dans certains cas les effets de la bonté et de la méchanceté, pareille aux nuages qui, en couvrant les cieux, viennent réjouir la terre et ranimer par la pluie qu'ils répandent les travaux des laboureurs,

tandis que les amants attardés maudissent dans leur impatience l'orage qui les arrête. Voilà comment les trois qualités se suppléent entre elles, ou plutôt sont réciproquement présentes les unes dans les autres.

Du reste, il ne faudrait pas croire que les trois qualités sont distinctes et séparées de la nature. La nature n'est que l'égal équilibre des trois qualités; et quand on dit les qualités de la nature, c'est probablement comme on dit les arbres de la forêt; ce sont les arbres qui forment la forêt : sans eux elle n'est pas, bien que de l'ensemble qui compose la forêt on puisse distinguer individuellement tel ou tel arbre qui en fait partie. De même la nature n'est pas différente des qualités : elle n'en est que l'agrégation. Les qualités ne sont que les conditions des choses, inséparables des choses elles-mêmes.

Malgré les ressemblances qui rapprochent les trois qualités, elles ont des caractères qui sont propres à chacune d'elles et qui les séparent.

TREIZIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ.

« La bonté doit être considérée comme allégeant les choses « et les illuminant; la méchanceté, comme excitante et mo- « bile; l'obscurité est lourde et embarrassante; et l'action de « toutes les trois, quand elles s'associent pour un but com- « mun, est pareille à ce qui se passe dans une lampe. »

On doit distinguer dans une lampe trois éléments essentiels sans lesquels elle ne pourrait remplir sa fonction spéciale : la mèche, l'huile et la flamme. La mèche et l'huile sont brûlées par la flamme, et ces trois parties de la lampe sont en quel-

que sorte contraires les unes aux autres ; elles n'en coopèrent pas moins à un but commun. Les trois qualités sont de même ; et, bien qu'elles soient contraires entre elles, elles s'unissent pourtant, et elles produisent tous les phénomènes que nous voyons en ce monde.

Quand c'est la bonté qui domine, l'esprit est léger, l'intelligence est lumineuse, les sens sont aiguisés et pleins d'une exquise délicatesse. Si c'est la méchanceté, la passion qui l'emporte, nous sommes excités, transportés, hors de nous. On dirait ces dogues furieux qui, à la vue d'un autre chien, sont toujours prêts à s'élancer sur lui et à le mordre. La méchanceté, la passion est essentiellement mobile et ardente, et la personne qui subit sa triste influence est pleine de caprices. Lorsque enfin c'est l'obscurité qui règne, les membres de notre corps s'alanguissent, les sens s'émoussent, et ils deviennent incapables de remplir les fonctions qui leur appartiennent. Cependant, quelque contraires que soient les trois qualités, elles s'unissent pour un objet commun, et c'est de leur harmonie que résultent les faits qui frappent ici-bas nos sens. La bonté et l'obscurité sont toutes deux inertes : elles demeureraient éternellement dans le repos qui leur est propre également, bien qu'à des titres divers, sans l'impulsion de la méchanceté, de la passion, qui nous excite toujours à l'action. Mais, une fois mises en mouvement par la passion, l'obscurité et la bonté agissent avec autant d'énergie que la passion même, chacune dans son domaine spécial. C'est uniquement dans le principe développé qu'éclate l'action des trois qualités ; c'est dans le monde qu'elles se produisent. Mais elles agissent aussi sur le principe non développé, sur la nature, par l'intermédiaire du monde. L'esprit seul est

soustrait à leur empire, qui s'exerce despotiquement sur le reste de l'univers.

QUATORZIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ.

« L'incapacité de distinguer les choses et les autres pro-
« priétés du principe développé sont prouvées par l'in-
« fluence même qu'exercent les trois qualités sur ce principe,
« et par leur absence dans le principe contraire. De même
« l'existence des trois qualités dans le principe non déve-
« loppé est prouvée, par cela seul que l'effet a essentielle-
« ment les qualités de la cause qui le produit. »

Plus haut, sloka onzième, il a été établi que le monde et la nature, qui sont soumis aux trois qualités, sont incapables de discerner et de comprendre les choses. Cette incapacité, ainsi que les autres propriétés qui sont communes au développé et au non-développé, au Vyakta et à l'Avyakta, tient uniquement à l'influence des trois qualités. Ce sont elles qui, en agissant sur la nature et sur le monde, leur enlèvent la pensée, qui reste exclusivement le partage et le privilége de l'âme ; ce sont elles, toujours mêlées comme elles le sont, toujours entrelacées, qui provoquent dans les êtres le trouble et l'activité, obstacles insurmontables à distinguer les choses et à les comprendre. C'est un fait d'évidence incontestable, que les trois qualités existent dans ce monde avec leurs modifications et leurs combinaisons infinies ; il faut prouver qu'elles existent aussi dans la nature, que nos sens ne peuvent pas percevoir. Mais comme il a été démontré déjà, slokas huitième et neuvième, que le monde des vingt-trois principes est l'effet de la nature, et que l'effet a toujours

les qualités de la cause d'où il vient, il s'ensuit que les trois qualités sont dans la nature tout aussi bien qu'elles sont dans le monde. La seule différence, c'est que dans le monde nous les saisissons directement, tandis que dans la nature nous ne les connaissons que par inférence. Or l'inférence est une preuve tout aussi puissante que la sensibilité ; ce que nous inférons n'est pas moins certain pour nous que ce que nous sentons ; et conclure par inférence ne vaut pas moins que conclure par perception.

Mais l'incapacité de distinguer les choses n'était pas la seule propriété du principe développé et du principe non développé ; ils étaient en outre marqués tous deux de ces caractères semblables d'être objectifs, communs, insensibles et productifs (voir plus haut, sloka onzième).

Toutes ces propriétés tiennent encore, ainsi que la première, à l'action des trois qualités; et Kapila, dans ses Soûtras (Soûtra 121 de la première lecture), reconnaît que la nature et le monde, la cause et l'effet, sont soumis tous deux à l'empire des trois qualités, qu'ils sont privés tous deux de sensibilité, et qu'ils ont les autres propriétés diverses, suite de ces deux-là : « Les trois qualités, l'insensibilité et le reste « appartiennent aux deux. »

Cependant, quelle que soit la puissance des trois qualités, elles ne s'étendent pas jusqu'à l'esprit : leur influence s'arrête à lui, et, loin de leur obéir, il les juge et il leur commande. L'âme distingue les choses, elle les comprend; et par conséquent les trois qualités, qui confondent et mêlent tout, ne peuvent se trouver en elle. Elle en est indépendante; elle leur est supérieure, et leur échappe absolument. La sphère de l'âme est entièrement distincte de la sphère où s'exercent les

trois qualités; elle est même distincte de la sphère de la nature, bien que l'âme ait cela de commun avec la nature, qu'elle échappe ainsi qu'elle à la prise de nos sens.

Il y a des preuves de l'existence de l'âme, comme il y a des preuves de l'existence de la nature. Commençons par ces dernières :

QUINZIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ.

« L'individualité finie des différents êtres, l'homogénéité de « quelques-uns d'entre eux, l'activité de tout ce qui a puis- « sance d'agir, la séparation de l'effet qui s'isole de sa cause, « et enfin l'unité inséparable de l'univers entier. »

SEIZIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ.

« Ce sont là autant de preuves qui démontrent qu'il existe « une cause universelle; et cette cause, c'est le principe non dé- « veloppé. Elle agit par le moyen des trois qualités ; elle agit « par leur mélange ; elle agit aussi par leurs modifications, « non moins nombreuses que celles de l'eau, et qu'amènent les « différences même de tous les êtres particuliers dans lesquels « ces qualités trouvent un support et un asile. »

L'existence de la nature, de la cause universelle, déjà démontrée plus haut par ses effets, est démontrée ici par des arguments nouveaux, au nombre de cinq (voir plus haut les slokas huitième et neuvième). Ces arguments sont directs ; et, bien qu'ils soient assez peu approfondis, ils n'en ont pas moins de force et de justesse.

Le premier argument est tiré de l'individualité de tous les êtres finis qui nous entourent et que nous pouvons observer,

parce qu'ils sont perceptibles à nos sens. Ils ont tous des limites précises et déterminées qui les font ce qu'ils sont, et qui sont infranchissables pour eux. C'est comme dans la vie ordinaire, dans l'industrie humaine, où chaque agent a son action spéciale d'où il ne sort pas. Le potier ne fait que ses pots avec une certaine quantité d'argile. De même les vingt-trois principes qui sont produits par la nature, et qui forment le monde, restent perpétuellement dans les bornes qui leur sont assignées. Ainsi l'intelligence est une et séparée ; le moi est un et séparé comme elle; ainsi les cinq éléments subtils, les onze organes de perception et d'action; ainsi les cinq éléments grossiers. Tous ces principes sont finis, parce qu'ils sont les effets spéciaux de la nature. Si au contraire ils étaient à eux-mêmes leur propre cause, ils seraient sans limites, parce qu'il est de la nature de la cause d'être infinie, ou plutôt d'être indéterminée. Ses effets sont particuliers, mais elle est générale; et puisqu'il y a des êtres définis, individuels, il doit y avoir pour eux une origine universelle d'où ils sortent tous, mais qui n'est ni individuelle ni définie. Donc, la limitation même des êtres démontre l'existence nécessaire d'une cause infinie.

Mais les êtres ne sont pas seulement individuels, distincts les uns des autres, limités, finis; ils ont aussi des rapports de ressemblance et de conformité qui constituent entre eux des espèces et des genres. A certains traits évidents qui frappent nos sens, nous en reconnaissons un certain nombre pour appartenir à une même famille. Nous ne pouvons pas nous y tromper, et nous affirmons que ces êtres sont homogènes, avec autant d'assurance qu'en voyant un jeune étudiant dévotement appliqué à la lecture sainte du Véda,

nous affirmons que ses parents sont de la caste brahmanique. De même, en observant certains caractères communs entre quelques êtres, nous pensons nécessairement que ces êtres sont homogènes ; et cette homogénéité atteste infailliblement une cause qui l'a faite ce qu'elle est.

Un troisième argument qui prouve bien l'existence de la nature, l'existence de la cause, c'est que tout ce qui a la puissance d'agir agit avec l'énergie qui lui est propre. Un potier ne fait que des pots ; il ne fait pas des pièces de toile. Il en est de même de tous les effets de ce monde, de ces agents innombrables que nous y voyons sans cesse à l'œuvre : chacun a une force qui n'est qu'à lui et aux êtres qui lui ressemblent ; chacun ne fait que ce qu'il doit faire. Ils ont reçu chacun une destination spéciale ; et comme ils ne la changent pas, il faut qu'il y ait une cause qui la leur maintienne, comme primitivement elle la leur a donnée.

En quatrième lieu, l'effet s'isole évidemment de la cause qui le produit ; mais c'est précisément parce qu'il s'en distingue si clairement, qu'il la suppose. L'effet sans doute est tout autre que sa cause ; mais, sans elle, il ne serait pas. Ainsi, le pot qu'a fabriqué le potier peut indifféremment contenir du fromage, du lait, de l'eau ou du miel, bien que le morceau d'argile, d'où l'a tiré une main adroite, ne pût pas contenir ces choses. L'effet est donc en lui tout autre que sa cause ; mais sa cause n'en existe pas moins ; et quoique les usages du vase qu'a tourné le potier soient autres que ceux de l'argile, sans l'argile cependant le vase ne serait pas ; sans la cause, l'effet n'existerait point. Il est séparé de sa cause, il en est profondément distinct ; mais c'est l'argile qui produit le vase ; et le vase, tout utile qu'il est, ne produit pas l'argile.

Voilà comment après avoir observé l'intelligence et les autres effets dans le Vyâkta, dans le principe développé, dans le monde, on conclut par inférence qu'ils doivent avoir une cause dont ils ne sont que des parties détachées; et cette cause c'est la nature, le principe non développé.

Enfin, et ce dernier argument n'est pas le moins fort, l'univers, dans son ensemble, forme un tout qui est un, qui est inséparable et indivisible. L'univers, comme son nom même l'indique (veisvaroûpa), comprend toutes les formes, ou plutôt les êtres de toutes formes; il les réunit sans distinction dans son sein infini. Cette unité éclate même dans l'état actuel des choses : dans le monde, tel que nous le voyons, les êtres forment un tout, bien qu'ils soient distincts et pour nos sens qui les perçoivent et pour l'esprit qui les conçoit. Mais cette unité profonde se manifestera plus tard avec bien plus d'éclat encore. Quand l'époque de la dissolution des trois mondes sera venue, tous ces principes que nous distinguons maintenant se confondront alors tous ensemble. Les cinq éléments grossiers rentreront, comme on l'a déjà dit, dans les cinq éléments subtils. Les cinq éléments subtils et les organes rentreront dans le moi, qui rentrera dans l'intelligence; et l'intelligence elle-même rentrera dans la nature. L'unité alors sera complète; car le principe développé se sera perdu dans le principe non développé, qui sera seul, et qui restera dans son immobile unité jusqu'au moment d'une création nouvelle. Le monde ne sera plus distinct de la nature, l'effet ne sera plus distinct de la cause d'où il vient; et cette cause existe si bien, qu'elle existera même alors que ses effets ne seront plus.

Donc évidemment c'est le principe non développé, c'est

la nature qui est la cause universelle, la cause éternelle de tout ce qui a été, de tout ce qui est, de tout ce qui sera. Cette évolution des effets sortant de leur cause et rentrant en elle, distincts dans le premier cas et confondus dans l'autre, est bien facile à comprendre. Un exemple suffirait: c'est la tortue qui tantôt fait sortir ses membres de sa carapace, et qui tantôt les y fait rentrer. Quand les membres sont sortis, on les distingue du corps dont ils font partie; et quand ils y sont rentrés, on les confond avec ce corps, dont on ne peut plus les distinguer. Veut-on d'autres comparaisons? Le vase qui doit contenir l'eau est dans la boule d'argile, le diadème est dans le lingot d'or; mais on ne les distingue cependant que quand ils ont reçu la forme individuelle, qui de l'un fait un pot et de l'autre un diadème. Puis, ils redeviennent plus tard argile et lingot en perdant cette condition séparée qui les avait faits l'un et l'autre ce qu'ils étaient. De même, la terre et les autres principes analogues existent dans les éléments subtils; les éléments subtils et les organes existent dans le moi; le moi existe dans l'intelligence, l'intelligence dans la nature, tant que tous ces principes sont séparés et distincts de la source d'où ils émanent. Mais, à l'époque de la dissolution universelle, ils reviendront se confondre dans leur cause commune et originelle; et ce retour, tout aussi bien que la séparation antérieure, prouve invinciblement l'existence de cette cause.

Ainsi, la nature existe, et c'est elle qui est la cause universelle et éternelle des vingt-trois principes qui sortent de son sein infini, et qui successivement y rentrent pour s'y confondre et pour s'en séparer de nouveau.

Mais la nature n'agit pas directement, elle emploie l'in-

termédiaire des trois qualités; ou plutôt, la nature elle-même n'est que le juste équilibre des trois qualités qui se maintiennent et se compensent mutuellement : la bonté, la passion, l'obscurité. La nature fait plus : elle réunit les trois qualités, pareille au Gange qui réunit en un seul fleuve les trois torrents qui descendent de la tête de Roûdra. Telle, la nature réunit les trois qualités pour en former un de ces principes développés qui, au nombre de vingt-trois, reçoivent d'elle leur naissance et leur forme. Tout de même que des fils artistement combinés forment une pièce de toile, tout de même aussi le principe non développé, la nature, engendre l'intelligence et le reste par l'entrelacement des trois qualités; et la trame qu'elle ourdit est le monde avec les êtres variés et innombrables qu'il présente à notre sensibilité.

Ici l'on élève une objection, et l'on dit : « Si le développé « avec les principes divers qui le composent sort du non- « développé, qui est un, qui est simple, il devrait s'ensuivre « que le monde entier, le développement dans sa totalité, « ne présentât aussi qu'une seule et même forme. Sortis « d'une même origine, tous les êtres devraient être identi- « ques, et cependant ils ne le sont pas. » Cette objection est sans force. Oui, sans doute, l'origine est commune; oui, sans doute, la source de tous les êtres est une, et la nature est égale et immuable pour tous. Mais la nature est pareille à l'eau, qui prend toutes les formes des vases dans lesquels on la renferme. L'eau ne change pas pour varier ainsi de forme; elle n'en est pas moins de l'eau pour être contenue dans de l'argile ou dans de l'or, dans un vase rond ou dans un vase carré. Bien plus, l'eau qui tombe des nuages, et qui vient rafraîchir la terre desséchée, est partout identique; et

cependant, selon les plantes qui la reçoivent, elle produit les sucs et les saveurs les plus dissemblables : douce, âpre, visqueuse, acide, amère, astringente, suivant l'élaboration diverse qu'elle a subie. Tel le principe développé, tout en ne venant que de la nature parfaitement une et simple, n'en est pas moins modifié par les combinaisons infinies des trois qualités. Chez les dieux, c'est la bonté ou le plaisir qui domine; chez les hommes, c'est le mal ou la douleur; dans les animaux, c'est l'obscurité et l'insensibilité. Aussi les dieux sont parfaitement heureux; les humains, parfaitement misérables; et les animaux, profondément indifférents. Les trois mondes sont ainsi modifiés, chacun selon leur essence, par l'action des trois qualités.

Tel est l'ensemble des preuves qui démontrent l'existence de la cause universelle, de la nature. Les preuves qui démontrent l'existence de l'âme ne sont pas moins claires ni moins puissantes.

Les voici; elles sont également au nombre de cinq :

DIX-SEPTIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÀ.

« L'âme existe (pourousha), parce que ce vaste as-
« semblage des choses sensibles n'a lieu que pour l'usage
« d'un autre; parce qu'il doit exister un être contraire
« à l'être qui subit les trois qualités; parce qu'il y a un
« être qui surveille les choses; parce qu'il y a un être
« qui jouit des choses; parce qu'enfin il y a une activité qui
« tend à la libération absolue des trois espèces de douleurs. »

La démonstration de l'existence de l'âme ne sera obtenue, comme la démonstration de la nature, que par induction.

L'âme n'est pas plus que la nature perceptible à nos sens, et c'est l'inférence seule qui peut nous la faire connaître. Or il ne suffit pas de distinguer la nature et le monde; il faut encore et surtout distinguer de la nature et du monde l'âme qui les juge et les comprend. C'est à ce prix seulement que la libération est promise; l'homme se manque à lui-même, s'il s'arrête dans cette voie, et si, du principe développé et du principe non développé, il ne sait pas s'élever jusqu'au principe spirituel qui les domine l'un et l'autre et qui nous les dévoile.

Il est trop évident que l'ensemble des vingt-trois principes, développement de la nature, n'est pas à lui-même son propre but. Les choses ont une fin autre qu'elles-mêmes; les êtres ne sont pas à eux-mêmes leur propre objet. Par exemple, un lit est un assemblage de bois, de sangles, de coton, de couvertures, de draps, d'oreillers, qui sont destinés à l'usage d'un autre. Le lit n'est pas sa propre fin; les différentes parties qui le composent concourent à un but commun; mais aucune de ses parties ne doit profiter de ce concours; c'est un être humain qui doit faire servir le lit à son usage; et quand on voit un lit, on peut inférer, sans crainte d'erreur, qu'il existe un homme qui s'en servira. Tout de même la nature, qui, par ses différents effets, produit le plaisir, la peine et l'indifférence, n'agit pas pour soi; elle ne sent ni la peine ni le plaisir; elle n'agit que pour un autre qui a conscience du plaisir et de la peine; et cet autre, c'est l'âme. Tout de même aussi le corps, qui est l'assemblage des cinq éléments grossiers, joints au reste des principes, est fait pour l'usage d'un autre; c'est l'âme qui jouit du corps, et le corps n'a été fait que pour qu'elle en jouisse. C'est en lui

que se passent le plaisir et la peine qui sont ses propriétés; mais ce n'est pas lui qui sent l'un et qui souffre l'autre. En un mot, « tout assemblage, toute combinaison, comme le dit « Kapila (lecture I, aphorisme 133), a toujours pour objet « un autre être, » pour lequel la combinaison est faite, et qui l'emploie à son profit. Or l'âme n'est pas un composé ; elle est simple, et c'est à elle que le composé est destiné.

La seconde preuve de l'existence de l'âme, c'est qu'il faut un être qui soit le contraire de ce qui est doué des trois qualités. Le monde est doué de trois qualités, ainsi que l'est la nature. Le monde et la nature doivent avoir un contraire qui n'éprouve plus l'empire des trois qualités, et qui les domine, loin de les subir; et l'on a déjà vu que ce contraire était l'âme. (Voir plus haut, sloka 11e.) Le monde est soumis aux trois qualités ; il est incapable de distinguer les choses et de les connaître; il est objectif, commun, insensible et productif; l'âme ne présente aucune de ces conditions, qui sont celles de la nature, comme elles sont aussi les conditions du monde créé par elle. L'âme connaît les choses, et cette propriété lui appartient exclusivement; loin d'être objective, elle est le sujet pour lequel tout le reste est fait; loin d'être commune à tout, elle n'appartient qu'à elle seule et ne sort jamais d'elle-même ; elle est individuelle et ne se communique pas; loin d'être insensible, elle est seule capable de sentir; et sans elle le corps ne sent rien, pas plus qu'il ne peut rien comprendre; enfin, elle ne produit rien, pas plus que rien ne la produit. Elle est donc tout le contraire de la nature et du monde; et comme le contraire de la nature et du monde doit exister nécessairement, on en conclut que l'âme existe aussi sûrement que le développé perçu par nos sens, et que

l'indéveloppé, qui ne nous est accessible que par induction.

En troisième lieu, il faut bien un être qui surveille les choses et qui dirige le corps, incapable de se diriger lui-même : les chevaux qui traînent le char marchent, trottent, galopent et s'emportent; mais ils sont hors d'état de conduire le char; il faut un cocher qui les guide et domine l'attelage. C'est précisément la fonction que l'âme remplit à l'égard du corps; on peut même ajouter à l'égard de la nature; car, ainsi que le dit le Shashthi-Tantra, « la nature s'avance dirigée par « l'âme. »

La quatrième preuve de l'existence de l'âme, c'est qu'il faut nécessairement un être qui jouisse des choses. L'intelligence et toutes les autres productions de la nature ne sont pas capables de jouir des choses, et spécialement du corps. Elles accomplissent les actes qui leur sont propres sans les sentir, et sans y goûter le plaisir, sans y souffrir la peine : insensibles et par suite inintelligentes, elles ne perçoivent pas; elles ne sont que des instruments. Mais de même qu'il faut un convive pour goûter les saveurs des mets, douces, salées, astringentes, âpres, agréables ou repoussantes; de même il faut dans le corps quelqu'un qui puisse jouir de toutes les sensations dont il est le théâtre et l'intermédiaire. L'intelligence et les autres principes qui la suivent sont des choses qui sont faites pour qu'on en jouisse, pour qu'on les perçoive; et leur existence implique l'existence d'un être capable de les percevoir et d'en jouir. Puisqu'il y a des choses qui peuvent être vues, il doit y avoir quelqu'un qui les voie.

Enfin, le cinquième argument, plus décisif peut-être qu'aucun des précédents, c'est qu'il y a certainement en nous un désir ardent, une activité incessante qui tend à nous délivrer

des trois espèces de douleurs. Il n'y a pas d'homme, quelque sage ou quelque insensé qu'on le suppose, qui ne souhaite passionnément la libération et qui ne veuille se soustraire à la loi de la renaissance. Ignorants et savants, tous redoutent également les maux de la vie, et tous également recherchent les moyens de les guérir pour jamais. Cet isolement, ce détachement, cette séparation absolue, éternelle, définitive, ne peut appartenir qu'à l'âme. L'intelligence et les autres productions se confondent avec la peine et le plaisir, c'est-à-dire avec les trois qualités dont elles sont douées; elles ne peuvent donc s'isoler de leur propre essence; elles ne peuvent opérer la séparation qui les détruit elles-mêmes; elles ne peuvent libérer l'homme: cette abstraction absolue (keivalyam), qui est le partage exclusif des sages, des saints prophètes, des maîtres sacrés, ne peut être obtenue que par l'âme, parce que seule elle n'est point mêlée aux qualités qui enchaînent tout le reste ; libre dans sa propre essence, elle peut communiquer à l'homme la liberté dont elle jouit; et cette liberté, que l'homme poursuit par-dessus tout, c'est la science, c'est la philosophie qui peut seule la lui procurer.

Voilà donc cinq arguments qui tendent tous à prouver que l'âme est distincte du corps. C'est un point essentiel dans tout système, mais spécialement dans un système qui, comme celui de Kapila, est accusé d'athéisme, et qui passe pour avoir nié le principe de causalité. On pourrait craindre que, sur cette théorie si grave, la Kârikâ, composée plusieurs siècles après le fondateur du Sânkhya, n'ait pas été un fidèle interprète de sa doctrine. Isvara Krishna, imbu des opinions de son temps, aurait pu prêter à Kapila des pensées qui ne seraient pas les siennes. Il importe donc beaucoup de s'assu-

rer de la vraie doctrine contenue dans les Soûtras primitifs. Mais, par bonheur, il se trouve que, sur cette question spéciale, la Kârikâ s'est bornée, plus que sur toute autre, à répéter docilement les enseignements du maître; elle n'est guère qu'un écho, et elle pousse le scrupule jusqu'à employer des mots identiques et à reproduire des phrases entières.

Qu'on en juge; voici les cinq aphorismes de Kapila qui répondent à cette partie de la Kârikâ :

Lecture I^re^, aphorisme 132 et suivants : « L'âme (poumân) est profondément distincte du corps,

« Parce que tout composé est toujours fait pour un autre « que lui;

« Et aussi parce qu'il faut une surveillance;

« Parce qu'il y a un être qui jouit des choses ;

« Parce qu'il y a une activité qui a pour but la libération. »

On peut trouver encore des aphorismes tout à fait pareils dans la sixième lecture, soûtras 1 et 2 particulièrement.

Ainsi, sur cette théorie fondamentale, il n'est pas possible d'élever le doute le plus léger. La pensée de Kapila est aussi claire que jamais pensée a pu l'être; et, pour lui, la distinction de l'âme et du corps est une conviction aussi profonde qu'elle l'est pour Platon et pour Descartes. Que le philosophe indien n'ait pas tiré de ce principe toutes les conséquences que des observateurs plus attentifs et plus éclairés en ont pu tirer plus tard, je ne le nie point; mais, dans un système qu'on regarde trop souvent comme matérialiste, il est juste de signaler hautement cette théorie, tout incomplète qu'elle est. Je ne prétends pas que Kapila soit spiritualiste précisément à la

façon des deux philosophes dont je viens de rappeler les noms; mais je soutiens que l'on ne peut traiter de matérialiste celui qui distingue le corps et l'âme, l'esprit et la matière, comme Kapila le fait dans ses Soûtras, comme Isvara Krishna le fait après lui dans les distiques de la Kârikâ.

Si toutes ces preuves ne suffisaient pas, le sloka suivant nous en fournirait une qu'il faudra bien regarder comme décisive.

DIX-HUITIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ.

« L'attribution individuelle et distincte de la naissance, de « la mort et des organes démontre évidemment la pluralité « des âmes ; ce qui la démontre aussi, c'est que les actions des « différents êtres sont diverses dans un même temps; enfin, « ce qui la démontre encore, c'est que les trois qualités ont « des influences différentes. »

Ainsi, Kapila ne se contente pas de séparer l'esprit de la matière, il établit que l'âme est individuelle; il affirme la personnalité. Dans l'Inde, presque tous les systèmes se sont laissés aller sur cette question capitale aux plus déplorables aberrations. Le panthéisme plus ou moins caché, qui est au fond de tous ces systèmes, a eu pour presque tous les mêmes conséquences. Ils ont omis le grand fait de la personnalité humaine, que nous atteste cependant le cri perpétuel et irrécusable de notre conscience; et comme ce fait est plus facile encore à supprimer qu'à expliquer, les systèmes indiens ont pris en général le premier parti, tout déplorable qu'il est. Ils n'ont pas reculé devant l'absurdité d'une négation qui révolte notre nature tout entière; et la plupart ont préféré se jeter

dans l'abîme du nihilisme le plus insensé, plutôt que de sonder le mystère que chaque homme porte en lui, mais qu'aucune philosophie, comme aucune religion, n'est capable de sonder tout entier.

Il faut donc particulièrement tenir compte à Kapila de la doctrine qu'il a émise. Elle est en contradiction formelle avec l'opinion à peu près unanime des systèmes auprès desquels le sien se produit, avec les croyances religieuses de son pays et de son temps, avec les préjugés tout-puissants des peuples à qui il s'adresse. Je ne vois pas que dans aucun monument indien, dans les Védas, dans les Brahmânas, dans les Oupanishads et les Pourânas, dans les autres systèmes de philosophie, dans les poëmes, toujours plus ou moins métaphysiques, la personnalité soit aussi nettement affirmée. Dans ces effrayantes cosmogonies où s'est complu l'imagination indienne, l'homme n'apparaît jamais que pour être absorbé presque aussitôt dans l'univers, dans le grand tout, dans le sein de Brahma, où son âme va se perdre et se confondre, douée d'une existence indéterminée, qui n'est pour elle que le néant. Même ici-bas, dans cette vie actuelle, et dans les conditions qui nous sont faites, le génie indien semble avoir presque entièrement méconnu le grand phénomène de la personnalité humaine. Il l'a laissée échapper à son observation, si sagace et si profonde sur tant de points, si parfaitement aveugle sur celui-là; et Kapila mérite d'autant plus nos éloges, qu'il est à peu près le seul qui les puisse provoquer.

Les trois arguments que d'ailleurs il donne en faveur de la personnalité ne sont pas très-puissants. Sans doute, ils ne sont pas faux; mais on en pourrait désirer de mieux choisis.

Le premier, c'est que la naissance et la mort, ainsi que l'attribution des organes donnés à chacun de nous, sont des phénomènes purement individuels : ce n'est pas un fait général, universel, un, appartenant en même temps à tous les êtres indistinctement. S'il n'y avait qu'une seule et unique âme, quand un être serait né, tous les autres êtres seraient nés avec lui; quand il serait mort, tous les autres êtres seraient morts également. De la naissance, de la mort d'un seul dépendraient la naissance et la mort de tous; tous naîtraient, tous mourraient au même instant. La même simultanéité, la même solidarité se produiraient dans le jeu des organes. Il suffirait d'un défaut dans les organes de l'un, pour qu'aussitôt les organes de tous fussent frappés de la même infirmité ou de la même mutilation. Quand un seul deviendrait sourd, aveugle, boiteux, tous les êtres deviendraient à l'instant, comme lui, boiteux, aveugles et sourds. Mais évidemment ce n'est point là ce qui arrive. L'un naît quand l'autre meurt; les organes de celui-ci sont pleins de force et de santé, tandis que les organes de celui-là succombent sous la souffrance et la maladie. Les variations individuelles prouvent assez que les âmes sont individuelles aussi.

D'un autre côté, les actions des hommes ne sont pas moins différentes; elles ne sont pas plus simultanées que la naissance et la mort. L'un fait un acte de vertu, tandis que l'autre commet un crime; celui-ci acquiert la sagesse, tandis que celui-là vit dans la plus stupide ignorance. Les âmes sont donc bien diverses, puisque les actes qu'elles causent le sont tellement. Si tous ces actes étaient généraux, et surtout s'ils étaient contemporains, on en conclurait qu'il n'y a qu'une seule âme pour les produire; mais comme ils sont tous par-

ticuliers, comme ils s'accomplissent dans des temps divers, il faut nécessairement en induire qu'il y a plusieurs âmes, ou plutôt qu'il y a autant d'âmes qu'il y a d'individus séparés.

Un troisième et dernier argument en faveur de la pluralité des âmes, c'est que les trois qualités sont très-inégalement réparties entre les hommes dès leur naissance, aussi bien que durant leur vie. Ainsi tel homme en naissant est doué plus spécialement de la qualité de la bonté, et celui-là est heureux pendant son existence entière; tel autre, au contraire, est frappé de méchanceté, et il fait un criminel qui se couvre de forfaits; tel autre enfin, chez qui domine l'obscurité, est apathique, et sa vie est comme un long sommeil où la langueur et l'insensibilité le laissent à peu près indifférent à tout. Cette diversité d'humeurs indique assez que les âmes ne sont pas les mêmes, et qu'elles sont multiples.

C'est que la vie n'est pas ce que croit le vulgaire; la mort n'est pas davantage ce que ses terreurs la supposent. La vie, telle qu'elle commence à la naissance, est l'association de l'âme et du corps; la mort n'est que la séparation de l'un et de l'autre. Le corps seul peut mourir; l'âme vit toujours, et en soi elle n'est pas plus soumise à la mort qu'elle n'est soumise à la naissance. La vie n'est donc que la combinaison de l'âme avec les peines et les plaisirs qui se rapportent au corps; mais la vie n'est pas une modification de l'âme elle-même. La mort n'est donc que le détachement de l'âme qui abandonne le corps qu'elle animait; mais la mort n'est pas la destruction de l'âme.

Cette grande et salutaire doctrine qui ressort des commentaires dont la Kârikâ est l'objet, est celle de Kapila, tout aussi bien qu'elle est celle de son abréviateur. Sur cette ques-

tion, l'auteur du Sânkhya n'a pas plus hésité que ses disciples et ses successeurs. Le système ne s'est pas développé et modifié avec le temps et par des élaborations successives, comme on pourrait le croire; dès le début, il est entier et positif. Les Soûtras originaux de Kapila sont même plus précis et plus décisifs que les vers d'Isvara Krishna, qui leur emprunte non pas seulement l'idée, mais jusqu'aux expressions mêmes dans lesquelles il la formule.

Dans le Soûtra 141 de la première lecture, Kapila dit en propres termes :

« La pluralité des âmes est prouvée par l'attribution dis-
« tincte de la naissance et de toutes les autres conditions
« analogues. »

Puis il ajoute, Soûtra 142 : « Et même pour chaque âme
« en particulier il peut y avoir des unions très-diverses, se-
« lon la différence des réceptacles, tout de même qu'il y a de
« très-grandes différences pour l'air, selon les vases et autres
« réceptacles dans lesquels il est renfermé. »

Soûtra 143 : « Le réceptacle est distinct, mais l'air ne
« l'est pas. »

Soûtra 144 : « Si l'on suppose que c'est une âme unique
« qui se répand partout, il n'y a plus de distinction possible
« entre les différentes fonctions. »

Soûtra 145 : « Ou bien même si l'on distingue encore des
« fonctions différentes, on ne peut les démontrer, en admet-
« tant une âme unique à laquelle on les attribue. »

Telle est la théorie des aphorismes de Kapila, parfaitement identique, comme on le voit, à celle de la Kârikâ, qui les

a fidèlement reproduits. Mais Kapila va plus loin que son interprète. Cette doctrine de la pluralité des âmes est formellement contraire à la doctrine des Védas ; et bien que Kapila s'inquiète assez peu de l'Écriture sainte, qu'il met au-dessous de la philosophie, il ne peut pas cependant, sur un point aussi grave, se séparer d'elle sans essayer de se justifier ; et c'est une sorte d'apologie qu'il présente quand il dit dans le Soûtra suivant :

Soûtra 146 : « Il n'y a pas de contradiction entre cette « doctrine et celle de l'Écriture sainte qui ne reconnaît pas « de dualité, parce que l'Écriture n'entend parler que de l'i- « dentité générique de toutes les âmes. »

Ce n'est certainement pas là, quoi qu'en puisse dire Kapila, le sens réel des Védas. L'unité de l'âme universelle d'où émanent toutes les âmes particulières est un dogme tellement consacré, tellement irrécusable dans les croyances indiennes, qu'il y a vraiment lieu de s'étonner que le philosophe essaye de l'interpréter en un sens qui le fausse et le détruit complétement. Il était plus simple de le contredire. Mais en le contredisant de la manière la plus évidente, vouloir paraître encore l'adopter, c'est vraiment se donner une peine fort inutile ; et pour nous, nous n'hésitons pas à reconnaître que la théorie philosophique de Kapila est absolument opposée à la doctrine religieuse. Les interprètes les plus autorisés des Védas, l'école védânta tout entière, dont les explications canoniques sont adoptées comme l'expression de la plus pure orthodoxie, n'ont point laissé place au moindre doute : « Il « n'y a qu'une seule âme, disent les védântins, cités par

« M. Wilson (page 70), il n'y a qu'une seule âme, rien qu'une, « distribuée dans tous les êtres un à un. Tantôt on la voit « sous une face unique, tantôt sous des faces multiples, « comme la lumière de la lune réfléchie dans les eaux tran- « quilles ou soulevées d'un lac. C'est l'âme éternelle, qui pé- « nètre partout, que rien ne trouble, qui est pure de tout « mal, qui est une, et qui ne paraît multiple que par la puis- « sance de l'illusion, mais qui ne l'est point par sa propre « nature. » Devant des textes aussi formels, qu'on pourrait multiplier à l'infini, il n'y a point d'équivoque possible; et le Sânkhya, malgré son louable désir de conciliation, est évidemment hétérodoxe.

Mais Kapila ne se borne pas à établir la personnalité de l'âme; il cherche en outre à expliquer le rôle de l'âme en ce monde et son union avec le corps. La différence d'action des trois qualités, suivant les différents individus, lui a paru un argument décisif en faveur de la pluralité des âmes; il ajoute:

DIX-NEUVIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ.

« Et cette différence même démontre bien évidemment « que l'âme n'est qu'un témoin, qu'elle a la faculté de s'abs- « traire des choses, qu'elle est un arbitre qui y assiste, un « spectateur qui les observe, et qu'elle n'agit pas. »

Les trois qualités sont seules actives; et comme l'âme ne les possède pas, il s'ensuit qu'elle ne participe pas à l'action, comme y participent les trois qualités qui en sont les vraies causes. L'âme est donc, en face de tous les phénomènes qui se passent et s'écoulent devant elle, un témoin qui peut en rendre compte, mais qui ne s'y mêle pas. Bien plus, elle a la

faculté de s'abstraire, de se libérer, dans son isolement absolu, des trois espèces de douleurs. Affranchie des trois qualités qui se confondent avec le plaisir, la peine et l'indifférence, elle n'éprouve rien, et reste entièrement indépendante de toutes ces variations que les autres principes éprouvent sans cesse. Elle est au milieu des choses un arbitre profondément impartial, qui ne penche ni de l'un ni de l'autre côté. C'est comme le mendiant qui traverse la vie sans prendre intérêt à quoi que ce soit; comme le voyageur qui se déplace sans jamais tenir aux lieux qu'il visite; c'est comme l'ascète errant qui, toujours solitaire et inoccupé, contemple les travaux des villageois, auxquels il ne se mêle point. L'âme n'est qu'un spectateur qui observe les choses pour les connaître, mais elle n'est pas l'artisan qui les fait; elle les voit, mais elle ne les produit pas. Elle est purement passive dans tous ces actes que déterminent les trois qualités; entre eux et elle, il n'y a jamais cette relation de l'agent à l'action. Au fond, l'âme n'agit point. Comme elle a seule la raison en partage, comme elle seule peut discerner et connaître les choses, c'est à elle qu'il appartient d'affirmer l'existence de la nature et de ses effets. C'est à elle de déposer dans ce grand procès; et pour que son impartialité demeure entière, il ne faut pas qu'elle prenne la moindre part aux actes qu'elle doit juger. Elle témoigne en faveur de l'intelligence, qui est le premier des vingt-trois principes que produit la nature; elle l'atteste, et se contente de voir les autres sous les faces infinies qu'ils présentent à son observation.

Le philosophe sent d'ailleurs que cette doctrine étrange est faite pour soulever bien des doutes et des objections; elle est contraire aux apparences, et par conséquent elle choque

l'opinion du vulgaire. Mais le vulgaire se trompe ; il croit que c'est le corps qui sent, tandis que c'est l'âme qui seule est douée de sensibilité ; il croit que c'est l'âme qui agit, tandis que les trois qualités sont seules actives.

VINGTIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ.

« C'est uniquement parce que le corps est uni avec l'âme, « que, tout insensible qu'il est, il nous paraît sensible ; et c'est « l'activité des trois qualités qui fait que l'étrangère, l'âme, « paraît active, bien qu'elle ne le soit pas. »

Ainsi, l'âme toute seule est sensible ; le corps ne l'est point par lui-même ; et s'il semble qu'il le soit, c'est seulement parce qu'il est associé à l'âme, et qu'il participe, du moins en apparence, à la faculté dont elle a le privilége. L'intelligence et les autres principes qui la suivent, et dont l'ensemble forme le corps, ne sentent pas plus que lui. C'est ainsi qu'un vase rempli d'eau chaude paraît chaud comme elle ; rempli d'eau froide, il paraît froid : mais en réalité ce n'est pas le vase qui est tour à tour chaud et froid, c'est uniquement le liquide dont il est plein. Si donc l'intelligence paraît sensible, c'est que l'âme qui est en elle est capable de sentir ; mais par elle-même l'intelligence ne sent pas, non plus que le corps.

Il serait tout aussi faux de penser que c'est l'âme qui agit ; il faut le répéter, elle est au contraire absolument inerte. Ce sont les trois qualités qui seules sont actives ; et comme l'âme est en rapport avec elles, c'est là ce qui fait qu'elle semble active aussi, tout de même que le corps, par sa relation étroite avec l'âme, par sa proximité, paraît sensible, bien qu'il ne

le soit pas. Au milieu des trois qualités qui agissent toujours, l'âme semble participer à cette activité fatale; mais c'est comme un homme qui, mêlé avec des voleurs sans être voleur lui-même, est confondu et arrêté avec eux. On le croirait coupable, et pourtant il ne l'est point. De même on dirait que l'âme agit, et cependant elle est nécessairement inactive.

Il faut s'arrêter quelques instants sur cette théorie, qui est très-importante, comme il est aisé de le voir, et qui est en même temps fort obscure. L'âme est sensible, et par suite elle est seule raisonnable et pensante; mais de plus elle est privée de toute activité.

Il semble d'abord que cette théorie est en contradiction formelle avec celle qui précède sur la personnalité de l'âme. L'idée de la personnalité entraîne celle de l'action; et une personne qui n'agit pas n'est point réellement une personne, puisque dès lors elle n'est plus responsable. Kapila vient d'établir la pluralité, l'individualité des âmes; et il n'a pas craint, pour fonder cette doctrine, de se mettre en lutte avec l'Écriture sainte. Maintenant il revient sur ses pas; et il refuse à l'âme, qu'il a faite individuelle en dépit des Védas, une activité quelconque. C'est bien là en effet le rôle d'un spectateur indifférent, d'un arbitre impartial. Mais est-ce bien là ce que nous atteste le témoignage de la conscience? Est-ce bien là la nature humaine telle qu'elle s'offre à nous, pour peu que nous voulions l'observer? L'âme évidemment a deux modes d'action : l'un tout extérieur, où elle agit par l'intermédiaire du corps et des organes qui le composent; l'autre tout intérieur, qui est le domaine de la volonté, avec la puissance et la fécondité inépuisables qui la constituent. On conçoit jusqu'à

un certain point que Kapila puisse nier la participation de l'âme aux actes du corps, bien qu'il ait reconnu que c'est elle qui dirige le corps comme le cocher dirige l'attelage. Mais nier à l'âme cette activité intérieure qui la fait ce qu'elle est, lui refuser jusqu'à l'action essentielle de la volonté, méconnaître cette suite d'actes obscurs mais incontestables qui se passent perpétuellement en elle, et qu'elle peut observer au moment où elle-même les cause, c'est une immense erreur; et autant valait, avec les Védas et les croyances populaires, reconnaître l'unité des âmes, que de leur accorder cette individualité inerte qui ne les détruit pas moins que l'unité. La responsabilité des actes disparaît dans l'une et l'autre hypothèse; et ce n'était vraiment pas la peine de se faire hérétique pour rester si inconséquent.

Mais si Kapila s'est trompé sur ce point, il faut le louer d'avoir assez profondément distingué l'âme et le corps pour attribuer exclusivement la sensibilité à l'âme. La sensibilité a pour suite nécessaire la connaissance, de sorte que l'âme est le seul être dans l'univers entier qui puisse connaître les choses et posséder la science. Les organes du corps sont des intermédiaires qui lui apportent les matériaux; mais c'est elle seule qui construit l'édifice. Le salut de l'homme est au prix de la science, de la philosophie, et c'est son âme qui peut le sauver en lui faisant comprendre la nature. Tout ceci est parfaitement vrai, et le philosophe indien est aussi éclairé sur cette question essentielle que personne l'a été ou le sera jamais. On peut dire qu'il est en cela décidément spiritualiste, si toutefois les termes de notre philosophie contemporaine sont applicables à ces antiques doctrines, et à des théories qui nous viennent d'un monde si différent du nôtre. Mais j'a-

voue que je ne comprends plus comment Kapila peut placer au second rang le principe de l'intelligence, qui sort immédiatement de la nature, quand il place l'âme au dernier, c'est-à-dire au vingt-cinquième. Cette séparation de l'intelligence et de l'âme, quand on fait de l'âme le seul être raisonnable et pensant, ne se conçoit pas. On ne comprend pas non plus comment le moi, qui sort de l'intelligence, est, ainsi qu'elle, isolé de l'âme. Le moi et l'âme individuelle telle que Kapila l'admet sont identiques; et les isoler, c'est les nier l'un et l'autre, tout en les affirmant.

Ce n'est pas le lieu d'insister davantage sur ces erreurs et ces contradictions; il suffit pour le moment de les avoir signalées. Plus tard on essayera de les juger, en tenant un juste compte de la différence des temps et des peuples.

Quoi qu'il en puisse être de cette théorie, l'auteur de la Kârikâ en tire une comparaison qui, cette hypothèse étant admise, est pleine de justesse et de grâce tout ensemble. On l'a bien souvent citée avec les éloges qu'elle mérite:

VINGT ET UNIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ.

« L'union de l'âme et de la nature n'a pour but que de don-
« ner à l'âme la connaissance de la nature et de lui permettre
« sa libération éternelle. C'est une association pareille à celle
« du boiteux et de l'aveugle; et cette union forme l'univers. »

Du moment qu'on suppose l'âme inactive et pensante, du moment qu'on suppose la nature douée du privilége de l'activité et dénuée de toute raison, il s'ensuit que, dans l'union de l'âme et de la nature, l'une est faite pour compléter l'autre. L'une peut agir, mais elle ne voit pas; l'autre a la faculté

de voir, mais elle est incapable d'action; en s'unissant, elles pourront réparer leurs lacunes; elles pourront agir et voir. On dirait un aveugle et un boiteux qui, abandonnés dans une vaste forêt par leurs compagnons de voyage qu'ont dispersés des voleurs, se rencontrent tous deux par hasard. Ils entrent en rapport; et, s'inspirant une mutuelle confiance, ils conviennent de se partager les fonctions que, séparés, ils remplissent tous deux imparfaitement. Le boiteux, monté sur les épaules de l'aveugle et porté par lui, pourra continuer sa route, tandis que l'aveugle poursuivra facilement la sienne, dirigé par les indications de son compagnon. L'un aura la peine de voir, l'autre aura la peine de marcher; mais tous les deux arriveront à leur but sans danger et sans trouble, tandis qu'en restant isolés ils pourraient courir les plus redoutables périls, l'un en marchant dans l'obscurité, l'autre en demeurant en place. Tout de même, l'âme a la faculté de voir; mais elle ne peut agir, elle ne peut marcher: c'est le boiteux. La nature a la faculté d'agir et de se mouvoir; mais elle ne voit point les choses, et elle ressemble à l'aveugle. Il faut donc que l'âme et la nature, pour être complètes, se réunissent l'une à l'autre. L'âme voit, et conduit la nature : la nature agit, et elle porte l'âme. Puis, de même que le boiteux et l'aveugle se quittent quand ils ont accompli leur œuvre commune et qu'ils sont arrivés au terme du voyage, de même aussi quand la nature a par ses actes provoqué la libération de l'âme, elle cesse d'agir; et l'âme, après avoir contemplé la nature, conquiert son éternelle délivrance.

L'âme, en s'unissant à la nature, n'a qu'un seul objet : c'est de la contempler, c'est de la connaître; et c'est plus tard cette connaissance qui devient pour elle la condition et le moyen

de son salut. Contempler la nature, c'est aussi en jouir. La nature, insensible comme elle l'est, ne peut ni jouir des choses ni les comprendre en les observant; son existence serait sans raison et sans but, s'il n'y avait pas à côté d'elle un être capable de la connaître et d'en profiter. Cet être différent de la nature, c'est l'âme: « La nature est faite pour que quel-« qu'un en jouisse; elle n'existe pas s'il n'y a pas un être ca-« pable d'en jouir. » Mais comme la nature est soumise aux trois qualités, c'est-à-dire comme elle est l'empire de la douleur et du mal, il arrive un moment où l'âme, rassasiée de la nature dont elle a joui, désire être délivrée du lien qui l'enchaîne. Pour être délivrée, pour pouvoir obtenir sa libération, il faut qu'il y ait un être dont l'âme se détache et se sépare; et cet autre être, c'est la nature. L'âme a donc besoin de la nature; la nature a donc besoin de l'âme. L'abstraction de l'âme, sa libération après qu'elle a été purifiée, cet isolement absolu dans lequel elle ne voit plus qu'elle seule (keivalyam) ne peut avoir lieu qu'autant qu'elle a d'abord été réunie à la nature.

Mais comme la nature ne se présente jamais à l'âme que sous forme développée, il faut que l'évolution entière des vingt-trois principes qui sortent du vaste sein de la nature, se manifeste successivement à l'âme qui les contemple. Elle les voit et les juge tour à tour; et c'est parce qu'elle les a tous vus qu'elle peut en induire la nature, le principe non développé qui soutient et fait vivre tous ces phénomènes. Enfin, c'est parce que l'âme apprécie la nature et le monde, le Vyakta et l'Avyakta, suivant toutes les règles de la science, qu'elle arrive à la libération, but dernier de tous ses efforts. On peut donc dire que l'univers résulte de l'union de l'âme et de la

nature. Sans l'âme qui connaît et qui pense, la nature est à peu près comme si elle n'était pas. Sans la nature qui agit, l'âme dans son isolement, retirée dans les profondeurs de son essence, est bien voisine du néant. Au contraire, par leur féconde et nécessaire union, l'univers est connu en même temps qu'il vit; l'univers existe, et il y a quelqu'un pour affirmer et comprendre son existence.

Il faut avouer que dans ces idées du philosophe indien il y a grandeur et vérité tout à la fois. Elles forment le fond de la doctrine du Sânkhya, et je ne vois pas trop ce qu'on pourrait aujourd'hui même y ajouter ou y changer. La relation de l'homme et de la nature est bien telle que dit Kapila; il a vu dans ce mystère tout ce qu'il nous est donné d'y voir, et il ne s'est pas mépris sur cette énigme de notre destinée ici-bas. Le plus pur spiritualisme, la religion la plus éclairée ne peut nous en apprendre davantage sur le sort de l'homme, observateur de la nature, dont il se distingue profondément. Jamais on n'a exprimé en termes plus simples ni plus vrais, plus clairs ni plus gracieux, la fragilité et la grandeur de l'homme. Dans cette vie, l'homme n'est qu'un voyageur; sa route est pénible; mais le but qu'il poursuit est bien grand, puisque ce n'est pas moins que son éternel salut. Il ne le conquiert qu'au prix de la science; et la science consiste surtout à ne se confondre ni avec la nature dans laquelle il accomplit son voyage, ni avec le corps, son instrument et sa chaîne tout ensemble.

Il n'est pas moins vrai que sans la présence de l'homme en ce monde, sans son union avec la nature, le monde est à peu près anéanti. Il peut exister sans doute sans l'homme; mais alors, sans cet être unique qui le comprend et qui jouit de tous

ses biens comme il souffre de tous ses maux, qu'est-ce que le monde? Une sorte de confusion infinie, inextricable, d'où la raison et l'intelligence sont exclues; incompréhensible, parce qu'il n'y a pas d'être qui puisse le comprendre; inutile, parce qu'il n'y a pas d'être qui puisse en jouir. C'est l'âme, et l'âme seule, qui développe la nature en la connaissant; qui la fait ce qu'elle est en y portant la distinction, l'ordre et la lumière. L'union de l'âme et de la nature débrouille en quelque sorte le chaos.

Voilà donc l'homme selon Kapila. Si l'on veut, ce n'est pas l'homme tout entier; mais du moins les traits sous lesquels on le montre, s'ils ne sont pas complets, sont exacts; et le philosophe n'a point méconnu celui dont il essaye le portrait.

Puisque c'est de l'union de l'âme et de la nature que sort le monde, il faut examiner d'un peu plus près les éléments dont le monde est formé. Jusqu'à présent le philosophe s'est borné à des généralités sur le but de la philosophie, sur les trois termes de la science, sur la méthode, sur les rapports de la nature, du monde et de l'âme; il croit maintenant pouvoir entrer dans les détails, et il reprend un à un, avec tous les éclaircissements qu'il trouve nécessaires, l'analyse des principes qu'il a déjà sommairement indiqués.

VINGT-DEUXIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ.

« De la nature vient le grand principe ou intelligence « (Mahat); du grand principe ou intelligence vient le moi; « du moi vient l'ensemble des seize principes; et dans cet « ensemble formé de seize principes, il en est cinq qui pro- « duisent les cinq éléments grossiers. »

On a déjà vu plus haut l'énumération des vingt-trois principes, et l'on sait en partie quels ils sont; mais il est bon d'y revenir encore, et de porter sur cette cosmologie obscure et bizarre une lumière nouvelle dont elle a grand besoin.

La nature procréatrice (Prakriti) est appelée aussi Pradhânam, c'est-à-dire le chef; elle est appelée encore le suprême (Brahma), l'indéveloppé (Avyaktam), le compréhensif (Baoudhânakam), et enfin l'illusion (Mâyâ). Tous ces noms sont synonymes, et peuvent se prendre indifféremment les uns pour les autres; tous expriment la nature considérée comme la vie secrète et universelle des choses et de tous les êtres dont l'ensemble forme le monde; ou mieux, comme la matière dont tout est formé. Les nuances qui séparent étymologiquement ces différents mots servent à nous faire mieux comprendre l'idée que le philosophe indien et son école se font de la nature. Prakriti signifie proprement ce qui est antérieur à tout, et ce qui produit tout. La nature est incréée, et c'est elle qui crée tout le reste : antériorité, fécondité, voilà ses deux caractères essentiels. Pradhânam exprime aussi l'antériorité, la supériorité, à laquelle on ajoute l'idée de compréhension. Le Pradhânam est donc la matière primordiale dans laquelle sont compris et renfermés tous les effets qu'elle doit successivement engendrer. L'Avyakta, c'est l'indéveloppé, l'indistinct, le non-perçu; c'est l'enveloppement de la nature qui ne s'est pas encore manifestée, où tout est confus et obscur, où nos sens ne peuvent rien percevoir distinctement, le tout mystérieux qu'ils ne peuvent embrasser. Le Bahoudhânakam, c'est ce qui comprend la multitude des êtres et des choses; c'est le Pradhânam moins l'idée de l'antériorité; c'est le vaste sein de la nature, c'est l'univers infini dans ses manifestations ma-

térielles, et dans son étendue qui comprend tout. Enfin la Mâyâ, c'est l'illusion; en d'autres termes, la nature qui échappe sans cesse à l'observation de l'homme par l'inépuisable variété de ses formes, la perpétuelle mobilité de ses effets, l'intarissable fécondité de ses changements. Pour certaines écoles, la Mâya présente un sens plus large ; le Védânta, par exemple, et toutes les écoles des Pourânas, regardent la nature comme une illusion, et lui refusent toute existence substantielle. Ce n'est pas là l'opinion de l'école sânkhya; et nous avons vu tout au contraire que Kapila soutient très-énergiquement la réalité de la nature, bien que par sa subtilité elle échappe à nos sens. Il a essayé de prouver, par une longue série d'arguments, cette réalité, cause puissante quoique cachée de tous les phénomènes. La nature n'est donc pas pour lui une illusion, et Kapila est tout aussi peu sceptique que qui que ce soit. La nature trompe l'homme; et de plus elle n'est pas, ainsi qu'il le croit trop souvent, le dernier terme de ses efforts et de ses recherches : en ce sens restreint, la nature est une illusion, bien qu'elle existe réellement, et qu'elle soit la cause substantielle et matérielle de tous les effets que nous voyons sortir de son sein.

Le premier de ses effets, c'est le Mahat, le grand principe, qu'on appelle aussi la Bouddhi, l'intelligence, et qui reçoit encore d'autres noms : l'Asouri, c'est-à-dire la céleste; Mati, l'intellect; Kyâti, la distinction, la notion distincte; Djnâna, la connaissance; Pradjnâ, la sagesse, la science supérieure. Comment la nature, qui est dénuée de toute connaissance des choses, produit-elle tout d'abord l'intelligence, la Bouddhi, qui conçoit les choses et qui les juge, c'est ce que ne dit pas Kapila; c'est ce qu'il serait fort difficile de dire. La

nature inintelligente produit l'intelligence : ceci ressemble fort à une contradiction, et même à un non-sens. Mais peut-être dans le système sânkhya faut-il réserver l'intelligence, telle que nous l'entendons habituellement, à l'âme pensante, au vingt-cinquième et dernier principe ; et peut-être la Bouddhi, qui est la première production de la nature, ne représente-t-elle que l'instinct, c'est-à-dire ce degré inférieur de l'intelligence, qui ne se comprend pas elle-même, qui ne se gouverne pas, mais qui n'en arrive pas moins sûrement au but qu'elle poursuit. Dans le système sânkhya, la Bouddhi, avec tous ses synonymes, ne serait rien de plus que cette puissance aveugle dont la nature nous semble douée quand on l'isole de Dieu. Les moyens qu'elle emploie pour arriver à ses fins sont merveilleux d'adresse, de patience, d'énergie ; et cependant ses procédés ont quelque chose de fatal et d'irrésistible, dont l'intelligence proprement dite semble à peu près exclue.

Ce qui pourrait faire penser que, dans le système de Kapila, la Bouddhi, premier-né de la nature, n'est guère autre chose que l'instinct, c'est que la Bouddhi donne naissance au moi, à l'Ahamkara. La Bouddhi ne possède donc pas le moi, puisque le moi est distinct d'elle et qu'il en vient. Or on ne comprend pas une intelligence destituée du moi, destituée de la conscience ; tandis que l'on comprend très-bien que l'instinct soit dénué de ce caractère. C'est même là l'idée spéciale que nous nous formons de l'instinct dans les animaux ; et si Descartes a pu en faire des automates, c'est uniquement en ce sens qu'il leur refusait la pensée, la conscience, le moi, privilége exclusif de l'homme. Ce serait bien ainsi qu'il faudrait entendre la Bouddhi, si plus loin la Kârikâ ne prêtait

à l'intelligence le rôle supérieur que nous lui prêtons nous-mêmes. L'intelligence domine tous les sens; elle domine le manas; elle domine le moi, et se trouve en contact avec l'âme qu'elle instruit et qu'elle éclaire. On verra cette théorie formellement développée dans les slokas suivants (slokas 36 et 37 particulièrement); mais au point où nous en sommes de notre analyse, la Bouddhi du système sânkhya ne nous apparaît qu'avec le caractère d'infériorité que nous lui assignons ici. Quant au moi, à l'Ahamkara sorti de la Bouddhi, on l'appelle aussi l'origine des éléments (Bhoutâdi), le lumineux (Teidjasa), le modifié (Veikrita), et enfin la conscience (Abhimâna).

Du moi sort l'ensemble des seize principes qui le suivent: c'est le moi qui produit les cinq éléments subtils, objets prémordiaux de l'ouïe, du toucher, de la vue, du goût et de l'odorat; puis les onze organes, cinq de perception et cinq d'action, plus le manas ou le cœur, qui est à la fois organe de perception et d'action. Ces seize principes sont ce qu'on appelle, dans le langage philosophique du Sânkhya, les tanmatrâni, c'est-à-dire les matériaux des objets réels. Enfin on se rappelle que les cinq éléments subtils produisent les cinq éléments grossiers (Bhoutâni); le son produit l'éther; le toucher produit l'air; la forme ou la vue produit la lumière; le goût produit l'eau; et l'odeur produit la terre.

Ainsi les cinq bhoutâni, les seize tanmatrâni, ou plutôt les onze organes joints aux cinq éléments subtils, le moi, l'intelligence, la nature et l'âme, voilà les vingt-cinq catégories (tatwas) du système sânkhya; et, pour traduire directement le mot sanscrit, les vingt-cinq quiddités, ou hæccéités.

Dans ces vingt-cinq catégories, les deux qui méritent le

plus d'attention sont celles de l'intelligence et de l'âme : elles sont profondément séparées dans l'énumération de Kapila. L'intelligence sort de la nature; et c'est la seconde catégorie. L'âme, qui est la vingt-cinquième et dernière catégorie, est en dehors de la nature, qui, soit directement, soit médiatement, produit tout le reste. L'âme n'est pas produite; et elle ne produit rien, pas même l'action. Cependant, comme elle est sensible, elle est intelligente; et c'est uniquement au prix de la science qu'elle peut être délivrée. Il y a donc ici dans les idées du philosophe indien des erreurs et des lacunes considérables. Qu'est-ce qu'une intelligence isolée de l'âme? Qu'est-ce qu'une âme isolée de l'intelligence? L'explication proposée plus haut, et qui réduirait la Bouddhi à n'être que l'instinct, ne suffit pas à dissiper les obscurités qui couvrent ces théories singulières. Il faut même ajouter que le sloka suivant de la Kârikâ redouble les obscurités par la définition qu'il donne de la Bouddhi. Cette intelligence, née d'une nature dénuée d'intelligence, va nous apparaître douée de toutes les qualités qui constituent l'intelligence véritable; et dès lors il sera d'autant plus impossible de savoir ce que le philosophe entend laisser à l'âme, après avoir tant donné à l'intelligence qui en est séparée.

VINGT-TROISIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ.

« L'intelligence, c'est la détermination distincte des choses. « La vertu, la science, l'impassibilité et la puissance sont ses « facultés affectées de bonté ; quant à ses facultés affectées « de ténèbres, ce sont les qualités contraires à celles qu'on « vient d'énumérer. »

Ainsi l'intelligence est le pouvoir de distinguer et de déterminer les choses, le pouvoir qui discerne et définit les objets en disant : Ceci est un vase, ceci est une toile. Cette détermination est dans l'intelligence, comme dans la semence est le futur bourgeon qui doit se développer en en sortant. Déterminer est la fonction propre de l'intelligence, ou plutôt l'intelligence se confond avec cette fonction qui est l'intelligence même. Cette intelligence a d'ailleurs huit facultés, qui dérivent quatre à quatre de la double affection de la bonté et de l'obscurité. Si la bonté domine, l'intelligence a les quatre facultés de la vertu, de la science, de l'impassibilité et de la puissance surnaturelle. Si ce sont les ténèbres qui l'emportent, l'intelligence a les quatre facultés contraires, du vice, de l'ignorance, de la passion et de l'impuissance.

La vertu comprend l'humanité, la bienveillance, et tous les actes d'abstention et de devoir. Il faut s'abstenir de cruauté, de mensonge, de malhonnêteté, d'incontinence et d'avarice. Les actes obligatoires sont ceux de purification, de résignation, d'austérités religieuses, d'études sacrées et de respect de Dieu, si l'on s'en rapporte à la classification de Patandjali.

Quant à la science, seconde faculté de l'intelligence affectée de bonté, on peut l'appeler aussi la manifestation des choses, la certitude, la lumière. La science est de deux espèces, selon qu'elle est externe ou interne, c'est-à-dire qu'elle vient du dehors pour l'homme, ou qu'elle vient de l'intérieur même de l'homme. La science externe, c'est celle des Védas, avec leurs six branches secondaires, récitation, rituel, grammaire, glose, prosodie et astronomie; et celle des Pourânas, de la logique, de la théologie et de la loi. Cette science est transmise par la tradition, par le témoignage :

elle ne vient pas de l'homme qui la reçoit; on la lui donne, et il l'accepte; mais elle ne dérive pas de son propre fonds. La science interne, au contraire, ne vient que de l'individu; c'est lui qui l'acquiert par lui-même sans l'emprunter à autrui. C'est la science par laquelle l'homme connaît la nature et l'âme, la science qui distingue, et qui dit : « Ceci est la nature, l'égal et constant équilibre des trois qualités, la bonté, la méchanceté, l'obscurité; ceci est l'âme, parfaite par elle-même, sans qualités, allant partout, sensible.» La science externe et la science interne, différentes par leur origine, ne le sont pas moins par leurs résultats. La science externe nous donne le discernement et la contemplation des choses; la science interne nous assure la libération.

La troisième faculté de l'intelligence, l'impassibilité, est, comme la science, de deux espèces; et, comme elle aussi, elle peut être ou interne ou externe. L'impassibilité extérieure est celle d'un homme qui, regardant les objets sensibles d'un œil perspicace et sage, les dédaigne en observant les défauts sans nombre qui les déparent, les peines qu'ils donnent à conquérir et à garder, les inconvénients dont ils payent l'attachement qu'on a pour eux, la fragilité ruineuse qu'ils présentent, et enfin les injustices de toutes sortes qu'ils causent. Cette impassibilité prudente est louable déjà; mais elle reste encore à la surface des choses, et ne pénètre pas dans les vrais motifs qui doivent inspirer le sage; elle est encore tout extérieure. La vraie impassibilité, l'impassibilité intérieure est celle de l'homme qui, profondément indifférent au spectacle qui l'entoure, ne songe jamais qu'à la délivrance, au salut, et qui ne voit dans la nature qu'un maléfice ou un rêve. Cette impassibilité vient alors de l'esprit qui se connaît lui-même, et qui

juge la nature; elle sort du sein même de l'intelligence, et n'est point provoquée par les dégoûts extérieurs.

Enfin la quatrième faculté de l'âme dominée par la bonté, c'est la puissance; et il s'agit ici uniquement de la puissance surnaturelle d'un être supérieur et divin. La puissance surnaturelle est de huit espèces : petitesse, grandeur, légèreté, contact, satisfaction des désirs, domination, suprématie, et volonté irrésistible. Quand on est doué de la puissance surnaturelle, on peut, selon son caprice, se faire si petit qu'on traverse le monde sous forme d'atome; on peut se faire aussi grand que l'on veut, et prendre des dimensions colossales; on peut se faire si léger, qu'on ait les membres aussi minces que les fibres du lotus, et qu'on puisse, comme un duvet de coton, se poser sur les pétales des fleurs; on peut toucher sur-le-champ l'objet que l'on désire, en se transportant à l'instant même dans le lieu où est placé cet objet; on peut se contenter et se satisfaire en accomplissant tout à coup ses plus faibles volontés; on peut dominer et régir en roi les trois mondes; on peut exercer une suprématie sur tous les êtres, sur toutes les choses; enfin et en un seul mot on peut faire tout ce qu'on veut, sans rencontrer jamais un obstacle, sans éprouver jamais le moindre mécompte.

Jusqu'à présent nous avons vu dans les théories du Sânkhya des erreurs et des singularités; mais ici nous sommes en pleine extravagance. Ces pouvoirs surnaturels qu'on accorde à l'intelligence, tout comme on lui accorde la vertu et la science, non-seulement sont faux, mais de plus ces idées touchent presque à la folie. Que parfois le vulgaire s'y laisse séduire, on le comprend jusqu'à un certain point, puisque, même de nos jours, et malgré toutes les lumières de notre civilisation,

le règne des sorciers n'est pas tout à fait passé. Mais que des philosophes admettent ces absurdités, et qu'ils les placent au niveau de leurs axiomes les mieux démontrés ou les plus évidents, c'est vraiment à n'y pas croire; et l'on peut s'étonner que même dans l'Inde, même cinq ou six cents ans avant notre ère, la philosophie ait pu se perdre dans de semblables aberrations. Kapila certainement est le plus sage des philosophes de son pays; nul n'a poussé plus loin que lui l'exactitude de l'analyse, et sa méthode, tout imparfaite qu'elle peut encore nous paraître, est cependant la moins défectueuse que le génie indien ait enfantée. C'est que dans l'Inde l'esprit humain a été plus superstitieux que partout ailleurs; l'Inde a été de tout temps et est encore la patrie des croyances les plus absurdes et les plus raffinées. Les philosophes même les plus éclairés n'ont pas pu s'y soustraire, et leur bon sens n'a pu l'emporter; ils ont suivi le torrent commun, et ils n'ont pas hésité à déparer la vérité et la sagesse de leurs systèmes par ces taches honteuses. Mais ces dégradations de la pensée et de la raison sont si fréquentes et si générales dans l'histoire de l'humanité, que vraiment on se sent plus porté à les plaindre qu'à les blâmer, toutes les fois qu'on les rencontre.

Il faut ajouter que l'école de Kapila est fort sage comparativement à d'autres écoles, et en particulier à celle de Patandjali. L'Yoguisme, tel que nous pouvons l'entrevoir d'après les fragments que nous en connaissons, n'est qu'un tissu de folies, tandis que pour le Sânkhya de Kapila cette partie de la doctrine ne tient presque aucune place dans le système, loin d'être le système entier. On doit même dire, pour être juste, que les détails donnés plus haut sur les pouvoirs surnaturels

de l'intelligence sont extraits des commentateurs, et n'appartiennent ni à la Kârikâ, ni aux Soûtras primitifs. La Kârikâ se borne à indiquer par un seul mot cette puissance surnaturelle, sans entrer dans aucun développement. Kapila de son côté est encore plus sensé, et voici tout ce qu'il dit sur ce point délicat :

Lecture 2, soûtras 13 et 14 :

« L'intelligence, c'est la détermination distincte.
« L'effet de l'intelligence, c'est la vertu et le reste. »

Le reste, c'est, ainsi qu'on vient de le voir, la science, l'impassibilité et la puissance surnaturelle, après la vertu. Le commentateur Vidjnâna Bhikshou ne manque pas de le spécifier; mais Kapila dans ses aphorismes ne le dit pas précisément, bien qu'il le laisse soupçonner. On peut donc croire que le philosophe n'a partagé les erreurs de ses contemporains et de son pays que dans une certaine mesure, et que, sans chercher à les détruire, il n'a pas cependant voulu leur donner une force nouvelle en les développant. Il laisse ici sa pensée dans l'ombre; et il la cache, quelle qu'elle soit, sous une de ces réticences qui sont si ordinaires dans la langue sanscrite. Un *et cætera* lui suffit pour donner satisfaction aux opinions reçues ; et Kapila, passant aussitôt à un autre sujet, continue sa pensée dans le soûtra suivant, et il dit :

Lecture 2, soûtra 15 :

« De l'abus de l'intelligence, vient le contraire. »

C'est-à-dire que l'intelligence, au lieu d'être douée de vertu, de science, d'impassibilité et de puissance surnatu-

relle, peut être affligée par le vice, l'ignorance, la passion et l'impuissance.

Mais hâtons-nous de laisser cette partie déplorable de la doctrine du Sânkhya.

Après avoir analysé l'intelligence, le premier des principes sortis de la nature, de la Prakriti, Kapila passe à l'analyse du moi, de l'Ahamkara ; et voici ce qu'en dit la Kârikâ, qui ne fait guère en ceci que répéter littéralement les aphorismes, les soûtras du philosophe :

VINGT-QUATRIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ.

« Le moi, c'est la conscience ; du moi procède une dou-
« ble création : d'une part, la catégorie des onze principes; et
« d'autre part, celle des cinq éléments. »

Kapila dit à peu près dans les mêmes termes :

Lecture 2, soûtra 15 : « Le moi, c'est la conscience. »

Et soûtra 17 :

« L'effet du moi, c'est l'ensemble des onze, et l'ensemble
« des cinq éléments subtils. »

Nous savons déjà par les explications antérieures comment les cinq éléments subtils sortent du moi, et comment il produit aussi les onze organes de perception et d'action. Tout étrange que cette double création puisse nous sembler, c'est un point de doctrine admis sans aucune discussion dans le système sânkhya ; nous ne le contestons pas ici, parce que nous aurons plus tard l'occasion de le juger. Pour le moment ce qui

nous importerait le plus, ce serait de savoir la valeur exacte du mot par lequel est rendue l'idée de conscience. En sanscrit ce mot est Abhimâna, composé de la préposition *abhi*, qui exprime une idée de supériorité et de séparation, et du radical *mâ*, qui signifie mesurer. Ainsi Abhimâna voudrait dire la mesure supérieure de toutes choses, la mesure des mesures, la mesure intérieure et définitive à laquelle nous rapportons tout ce que nous voulons juger, et spécialement toutes les informations, et les perceptions de nos sens. Dans une acception assez voisine, quoique différente, Abhimâna signifie hauteur, orgueil, fierté injurieuse, qui se met au-dessus d'autrui et qui le blesse. Ainsi le mot d'Abhimâna pris comme synonyme du moi, de l'Ahamkâra, serait fort bien composé; et la conscience est bien en effet la mesure supérieure et dernière de toutes nos perceptions. Elle est également l'origine de la fierté, du juste orgueil qui peut animer souvent le cœur de l'homme : c'est parce qu'on se sent une force capable d'agir énergiquement qu'on est fier, qu'on se montre orgueilleux. Dans la langue sanscrite les deux mots Ahamkâra et Abhimâna expriment également l'idée d'orgueil ; et les commentateurs les expliquent indifféremment l'un et l'autre par fierté ou sentiment de sa propre individualité, sentiment de sa valeur, suffisance, confiance en soi. « C'est la notion par laquelle on se dit : Je fais, je sens, je pense, je suis; » et, pour prendre les termes mêmes de Vatchespati Misra que cite M. Wilson (page 91): « C'est la notion « par laquelle on se dit : Moi seul je préside et j'ai pouvoir « sur tout ce qui est perçu, sur tout ce qui est connu ; et tous « ces objets sensibles sont faits uniquement pour mon usage. « Il n'y a point un autre dominateur, un autre président que « moi: il n'y a que moi qui le suis; » et cette confiance orgueil-

« leuse précisément à cause de son application exclusive, c'est « ce qu'on appelle le moi. »

Ici, comme on vient de le voir, la Kârikâ n'a guère fait qu'emprunter textuellement les expressions des Soûtras originaux. Cette identité se poursuit dans le sloka suivant, où elle est complète, puisque ce sloka, sauf une différence de genre purement grammaticale, reproduit le Soûtra dix-huitième de la seconde lecture.

VINGT-CINQUIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ.

« L'ensemble des onze principes doués de bonté émane « du moi quand il est modifié également par la bonté. Du « moi considéré comme élément primitif viennent les élé- « ments grossiers; il est alors obscur; et cette double éma- « nation n'a lieu que par l'influence de l'activité. »

Lorsque dans le moi la bonté l'emporte sur l'obscurité et sur la méchanceté ou passion, le moi est essentiellement pur; et, dans le langage des anciens maîtres, le moi, à cet état, est appelé *modifié*. Sa véritable nature, c'est d'être affecté par la bonté; et quand il est ainsi affecté, la *modification* qu'il reçoit est celle qu'il doit véritablement recevoir; ce n'est pas en quelque sorte une modification pour lui, puisque son essence c'est d'être bon. C'est du moi dans cette disposition que sortent les onze principes, doués alors comme lui de bonté. On se rappelle que les onze principes sont les cinq organes de perception, les cinq organes d'action, et le manas, ou le cœur, placé au onzième rang. Quand au contraire le moi est affecté d'obscurité, on ne l'appelle plus Veikrita, le modifié; mais on l'appelle Bhoûtâdi, l'élément primitif,

l'obscur; et c'est de lui que sortent les cinq éléments grossiers, les Bhoutâni. Mais pour produire l'une ou l'autre de ces créations, soit les onze organes doués de bonté, soit les cinq éléments grossiers, le moi a besoin de l'intervention de l'activité. Par lui-même le moi est inerte : dans son état de pureté, il n'agit pas; il faut pour agir qu'il appelle à son aide un autre moi, qui est le moi actif; et, par l'union de ces deux moi, se trouvent produits et les onze organes et les cinq éléments grossiers.

Le moi a donc quatre états successifs, et comme quatre phases par lesquelles il passe pour arriver à la création. D'abord il est inerte et ne produit rien; puis il devient actif sous l'influence de la passion; ensuite il produit les onze organes, et pour les produire il est doué de bonté; enfin, doué d'obscurité, il produit les cinq éléments grossiers.

Cette évolution du moi peut paraître aussi bizarre que fausse; mais la pensée, quelle qu'en soit d'ailleurs la valeur, est fort claire; et le commentateur Gaoudapada n'hésite pas à l'expliquer comme on vient de le faire. Il entend le sloka de la Kârikâ en ce sens que c'est le moi qui donne naissance aux onze organes d'une part, et d'autre part aux cinq éléments grossiers. Mais Vidjnâna Bhikshou, le commentateur des Soûtras, entend tout autrement la pensée de Kapila. Je viens de dire que le Soûtra du maître est ici complétement identique, sauf un neutre en place d'un masculin, au vers de la Kârikâ. Ainsi les deux commentateurs ont le même texte, et la différence d'interprétation ne repose pas sur une différence de mots. Or Vidjnâna comprend qu'il s'agit ici, non pas de l'ensemble des onze principes sortant du moi, mais du onzième principe, c'est-à-dire du manas, du cœur,

qui, dans toutes les classifications, figure régulièrement, comme on l'a vu, au onzième rang, parce qu'il est tout à la fois organe de perception et organe d'action. Il faudrait donc faire ici un changement considérable, et substituer le manas aux onze organes. Je dois dire que la grammaire ne s'y oppose en rien, et que le texte, soit avec le neutre de Kapila, soit avec le masculin d'Isvara Krishna, se prête également bien à l'un et à l'autre sens.

Si l'on adopte l'explication de Vidjnâna, il faudrait traduire le vingt-cinquième sloka de la façon suivante:

« Le onzième principe doué de bonté émane du moi « quand le moi est modifié également par la bonté; du « onzième principe, considéré comme élément primitif, vien- « nent les élements grossiers. Ce onzième principe est obscu r ; « et tous deux, ce principe et le moi, n'agissent que sous « l'influence de l'activité. »

Mais on peut remarquer que cette explication est en contradiction formelle avec les slokas qui précèdent: d'abord avec le sloka vingt-deuxième, qui fait sortir directement du moi les seize principes, et qui fait sortir en particulier les éléments grossiers des éléments subtils; et ensuite, avec le sloka vingt-quatrième, qui reproduit la même doctrine. Il faut ajouter que cette doctrine que nous retrouvons dans la Kârikâ vient de Kapila lui-même, comme le prouve le soûtra que nous avons cité. Nous devons donc nous en fier à l'explication de Gaoudapada plutôt qu'à celle de Vidjnâna. Dans le système sânkhya bien interprété, les cinq éléments grossiers viennent des cinq éléments subtils; et les cinq élé-

56271

ments subtils avec les onze organes viennent du moi. Ce n'est pas le manas, le cœur, qui produit les éléments grossiers, comme le croit Vidjnâna Bhikshou; et ce qui doit nous étonner encore davantage dans son erreur, c'est que, dans le soûtra immédiatement précédent, Kapila dit expressément, lecture deuxième, soûtra dix-septième : « L'effet du moi, c'est l'en-« semble des onze organes et des cinq éléments grossiers. » Quelque délicat qu'il soit de se prononcer dans des questions de ce genre, nous croyons pouvoir affirmer que Vidjnâna Bhikshou s'est trompé, et qu'il n'y a point à tenir compte de son opinion.

Après avoir établi que les onze organes viennent du moi, la Kârikâ se fait un devoir d'énumérer un à un ces différents organes; et d'abord elle nomme les dix organes qui se présentent les premiers, cinq de perception et cinq d'action; elle analysera plus tard le manas ou le cœur, qui forme le onzième organe.

VINGT-SIXIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ.

« La vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher sont nommés « les organes d'intelligence; et l'on a nommé organes d'action « la voix, les pieds, les mains, les parties excrétoires et les « parties génitales. »

Le moi sorti de l'intelligence a donc tout d'abord ces dix organes, dont les cinq premiers, purement intellectuels, servent à faire sentir et comprendre les choses, et dont les cinq autres servent aux actions que le moi, l'intelligence, ou plutôt l'âme, ou plutôt encore les trois qualités, imposent fatalement au corps; car on se rappelle que l'âme, bien qu'elle

soit seule intelligente et sensible, bien qu'elle soit le conducteur et le cocher du corps, n'agit point.

Il va sans dire que chacun des sens intellectuels s'applique exclusivement à leurs objets spéciaux: la vue, aux formes; l'ouïe, aux sons, etc. Quant aux organes d'action, ils sont ainsi appelés parce qu'ils sont les instruments de l'action: ainsi la voix articule le langage qui communique à nos semblables, et aux êtres dont nous sommes entourés, nos pensées et nos sentiments; les mains transforment la matière de mille façons différentes, et produisent les actes les plus divers; les pieds nous procurent la marche et le mouvement, etc., etc.

Le mot sanscrit qui répond au mot de sens est digne de quelque attention: c'est indriya, qui vient du radical indra; et ce radical signifie, dans l'une de ses nombreuses acceptions, l'âme. D'après un commentateur que cite M. Wilson, indriyam, le sens, est ainsi appelé parce qu'il est le signe ou la marque de l'âme, le symptôme certain de sa présence, l'instrument ou l'intermédiaire qui lui sert. Je ne voudrais pas attacher trop d'importance à des étymologies; mais celle-ci est fort intéressante, et, quelle qu'en soit la valeur et l'exactitude, elle méritait qu'on la signalât. Dans aucune autre langue, le mot qui exprime l'idée de sens n'est aussi directement rattaché à l'idée d'intelligence, à l'idée d'âme. Il est vrai que dans la nôtre nous prenons les mots sentir et sens au moral et au physique, à l'imitation de la langue latine d'où nous les avons tirés. Mais l'acception physique a précédé pour nous l'acception morale, tandis qu'au contraire dans le sanscrit c'est l'acception intellectuelle qui a été la première, et c'est d'elle qu'on a tiré l'autre. De l'intelligence on a tiré le nom qui signifie le sens, tandis que nous, par

un procédé tout inverse, nous avons emprunté le nom du phénomène sensible pour désigner une certaine opération de l'âme. En ceci le génie indien a donc été plus spiritualiste que le nôtre; et même en supposant que tout ceci ne soit qu'une subtilité de scholiastes, encore serait-il juste de l'apprécier, et de ne pas en méconnaître l'origine et la portée.

De plus, il convient de remarquer que le mot d'indriya, appliqué tout à la fois aux sens intellectuels et aux sens d'action, a beaucoup plus d'extension que le mot de sens par lequel nous le rendons. Pour nous, la voix, les mains, les pieds, etc., ne sont pas des sens; ce sont uniquement des organes, des instruments dont se servent notre volonté et notre intelligence, des parties du corps qui obéissent aux ordres de l'esprit. Puis donc qu'en sanscrit c'est une même expression qui désigne et les sens intellectuels et les sens d'action, il est clair que le mot d'indriya ne doit signifier en lui-même que l'idée d'organes. Ainsi les indriyâni sont, à proprement dire, les organes du moi, ses instruments dociles, et ils le sont tous au même titre. Seulement les uns lui servent à connaître, les autres lui servent pour agir; mais tous, quelle que soit leur fonction, le servent et lui sont soumis. L'idée est exacte, et c'est quelque chose de remarquable d'avoir su la rendre si nette et si précise jusque dans le langage ordinaire. Le sanscrit se montre à cet égard une langue vraiment philosophique.

Je ne nie pas d'ailleurs qu'il n'y ait quelque chose d'étrange à mettre au rang des organes d'action, et sur la même ligne, des fonctions aussi différentes que celles de la voix, de la marche, des mains, de la génération et de l'excrétion. Nous pou-

vons reconnaître ici l'une de ces confusions si fréquentes au génie indien; et je ne prétends pas l'excuser, car elle me paraît vraiment assez peu justifiable. Mais cependant il est bon de se rappeler que la question du langage a toujours été jointe de très-près, par les philosophes les plus éclairés, à la question de la sensibilité. Locke a consacré son troisième livre tout entier à la théorie du langage; après lui, la philosophie du XVIII^e^ siècle et l'École écossaise s'en sont beaucoup occupées. Il ne faut donc pas trop s'étonner qu'à côté des sens Kapila place l'organe de la voix; ce n'est pas un sens certainement; ce n'est pas même un sens d'action, comme il le dit; mais s'il met la voix après la vue, l'ouïe, etc., c'est qu'il a confusément aperçu la relation qui unit ces questions diverses; sans doute, il les approfondit bien peu; mais du moins il ne les omet pas tout à fait; et, sous ce rapport du moins, il mérite quelque éloge.

Nous ne devons pas non plus nous étonner trop vivement de voir mentionner parmi les organes d'action les organes qui accomplissent les fonctions génitales. Cette classification appartient bien plutôt à la physiologie qu'à la philosophie, je l'avoue; mais Reid et Dugald Stevart dans l'École écossaise, c'est-à-dire de nos jours, n'ont-ils pas eu le soin, à peu près pareil à celui de Kapila, de mettre l'appétit du sexe au nombre des principaux appétits de l'homme que la philosophie doit étudier? Le philosophe indien n'a guère fait autre chose; et notre surprise doit être moins forte, quand nous nous rappelons que d'autres philosophes, qui ne sont pas hasardeux cependant, ont cru devoir faire une théorie expresse sur ce sujet.

Quant aux Soûtras primitifs, ils se bornent à indiquer la

division des onze organes en organes d'action et organes d'intelligence ou de perception.

Lecture 2, soûtra 19 :

« L'ensemble des onze se compose des organes d'action et « des organes intellectuels. »

Le commentateur Vidjnâna Bhikshou énumère un à un tous ces organes, comme le fait la Kârikâ; mais le maître s'est contenté d'une indication toute générale, parce que dans l'Inde la théorie des onze organes n'est pas moins connue que la théorie des trois qualités, ou celle des trois espèces de douleur, ou celle des trois mondes, etc. Pour des choses aussi communes, et qui sont admises comme incontestables, il n'est que faire d'explications ; il suffit de les énoncer pour être compris de tout le monde.

Après les dix organes que nous venons de rappeler, il en est un onzième que la philosophie indienne appelle manas, et que nous devons appeler le cœur, l'esprit, ou, pour prendre une expression plus juste et assez souvent employée dans notre langage philosophique, le *sensorium commune*. La Kârikâ consacre à ce onzième organe une partie du sloka suivant.

VINGT-SEPTIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ.

« Le cœur (manas) est à la fois, dans cette série des organes, « et un organe d'action et un organe d'intelligence ; sa fonction « est de réunir; et il est aussi un organe parce qu'il a des « ressemblances avec les autres organes. — La multiplicité « des organes vient de la diversité des modifications que

« produisent les qualités, comme en vient aussi la variété « des objets sensibles. »

On reconnaît aisément dans le mot manas, que je traduis par le mot de cœur, faute d'en trouver un plus exact, l'étymologie du *mens* latin; et le mot de manas répond assez bien dans le système sânkhya à l'idée qu'on attache souvent au mot *mens:* ce n'est pas l'intelligence proprement dite, ce n'est pas non plus tout à fait l'esprit vital; c'est une force intermédiaire qui tient à la fois de la vie spirituelle et de la vie animale, sans être précisément ni l'une ni l'autre. Dans la difficulté de trouver un équivalent complet et suffisamment clair, peut-être vaut-il mieux conserver le mot de manas sans aucun changement, et ce sera désormais le seul que j'emploierai.

Le manas, placé au onzième rang après les dix organes de perception et d'action, tient des deux classes d'organes, c'est-à-dire qu'il est tout à la fois organe de perception à certains égards, et organe d'action à certains autres. Sa fonction propre est exprimée en sanscrit par le mot de samkalpaka, qu'il est assez difficile de bien comprendre. Cette obscurité est d'autant plus regrettable que ce mot est fort important; il se compose de la préposition *sam*, le sun des Grecs, et du radical *krip*, qui exprime l'idée de vouloir, d'imaginer, de penser. La préposition *sam* signifie toujours réunion, agrégation, combinaison. Ainsi la fonction propre du manas serait de réunir les images confuses que les organes des sens lui apportent, et de les transmettre sous une forme distincte des sens à l'âme, par l'intermédiaire du moi et de l'intelligence.

Voilà le rôle du manas quant aux sens intellectuels.

Relativement aux sens d'action, son rôle ne serait pas moins important. S'il transmet à l'âme certaines informations, il est destiné aussi à en recevoir d'elle. C'est grâce à lui que les volontés du moi, de l'intelligence, de l'âme, arrivent aux organes d'action ; c'est lui qui les leur transmet et les leur fait exécuter. C'est par lui qu'ils sont mis en mouvement et qu'ils agissent, sous l'impulsion générale des trois qualités.

Le manas est donc tout ensemble, comme le dit la Kârikâ, un organe de perception, puisque c'est lui qui concentre les impressions confuses des organes de la sensibilité, et qui les éclaircit en les réunissant et en leur donnant une signification précise ; il est également un organe d'action, puisque c'est lui qui meut les organes d'action, si ce n'est par lui seul, du moins directement. Il remplit tour à tour les fonctions d'un sens intellectuel plus intelligent que les autres, et les fonctions d'un sens d'action plus actif qu'aucun d'eux. Voilà pourquoi il faut le considérer comme un sens ; car il a des ressemblances frappantes avec les autres sens, et il accomplit des actes qui sont presque pareils, bien que supérieurs.

Le commentateur de la Kârikâ, Gaoudapada, s'est arrêté fort peu sur ce point essentiel. Il se borne à dire que la réflexion, sankalpa, est la fonction du manas, comme l'ouïe et le reste est la fonction des organes de perception, comme la voix et le reste est la fonction des organes d'action. Mais un autre commentateur que cite M. Wilson, Vatchespati Misra, est un peu plus explicite : « Le manas, dit-il, considère attentivement un « objet perçu par un organe d'intelligence, et il détermine cet « objet en reconnaissant qu'il est simple ou qu'il ne l'est pas. « Il spécifie les objets selon qu'ils sont attributs ou sujets. »

Puis Vatchespati Misra ajoute encore, pour rendre sa pensée plus précise : « D'abord, la notion ou la perception est « simple, pareille aux notions incomplètes que se ferait un « enfant, un idiot ; cette notion est produite par la chose « même. Mais lorsque plus tard cette chose est distinctement reconnue d'après ses propriétés spéciales, d'après « son genre et toutes ses autres conditions, et quand l'intelligence se met d'accord avec la perception, alors cette nouvelle phase de détermination de l'objet est l'opération du « manas. »

Il ne faudrait pas trop insister sur cette psychologie, qui n'est ni assez détaillée ni assez nette pour que nous puissions la bien juger. Tout ce qu'il importe de constater, c'est que la doctrine sânkhya établit, à côté des perceptions sensibles dispersées dans cinq organes, une force spéciale qui a pour mission de réunir ces perceptions et de les éclaircir pour l'intelligence en les rapportant à leur genre. Elle établit encore cette même force à côté des organes d'action, pour leur communiquer le mouvement qu'ils n'ont pas par eux-mêmes. Sans doute toute cette théorie est fort incomplète, et, à certains égards, très-fausse; elle ne reproduit pas la vérité et la réalité des phénomènes psychologiques. Mais il y a certainement une vue très-juste dans la théorie du manas. Le Sânkya sépare le moi de l'intelligence, il sépare l'intelligence de l'âme; mais pourtant il sent encore, malgré ces erreurs énormes, que l'être intelligent et sensible, que l'être raisonnable et actif est un. Cette unité qu'il vient de détruire, il est forcé de la recomposer; cet ensemble qu'il a brisé, il faut le refaire; et c'est la théorie du manas

qui le sauve d'une erreur complète. Le manas rétablit l'unité rompue entre les sens et l'intelligence, entre l'entendement et la volonté; et du moins, si la vérité ne rentre pas ainsi tout entière dans le système du philosophe, elle n'en est pas non plus complétement absente. Il y a, je l'avoue, dans tout ceci bien des confusions, bien des obscurités; mais il y apparaît aussi de loin en loin quelques clartés qu'il ne faut point méconnaître, et qu'il est juste de signaler.

La seconde partie du vingt-septième sloka ne concerne plus la théorie du manas, et elle reprend la théorie générale des sens d'intelligence et d'action. La multiplicité de ces sens, au nombre de onze, vient de l'action diverse des trois qualités, comme vient de la même cause la diversité des objets sensibles. Cette pensée paraît fort claire, quelle qu'en soit d'ailleurs la justesse; elle ressort évidemment du texte de la Kârikâ, et la grammaire ne permet pas qu'on en tire une d'autre. Cette traduction n'est pas cependant celle qu'adopte M. Lassen, et voici le sens assez différent qu'il donne : « La « multiplicité des sens vient de l'action diverse des trois « qualités, comme elle vient aussi de la diversité des objets « extérieurs. » Selon cette version, les sens sont divers tout à la fois et sous l'action des trois qualités, et sous l'action des choses mêmes qu'ils perçoivent. La diversité des objets cause la diversité des sens applicables spécialement à chacun d'eux. C'est parce qu'il y a des sons, qu'il y a une ouïe; c'est parce qu'il y a des couleurs, qu'il y a des yeux. Ce ne sont pas les trois qualités uniquement qui diversifient les objets, comme elles diversifient les sens.

Entre ces deux interprétations, celle que j'ai adoptée, c'est-à-dire celle de Colebrooke, me paraît être seule d'ac-

cord avec le système sânkhya et avec l'ensemble de la doctrine. Évidemment M. Lassen avait une autre leçon que celle de l'illustre indianiste. L'erreur a été d'autant plus facile, que la différence ici ne consiste que dans une seule lettre. Il faut ajouter que le texte publié par M. Wilson, appuyé par les commentaires de Gaoudapada, est également celui de Colebrooke. Le texte de M. Lassen est donc fautif; et par suite sa traduction est inexacte, en ce sens qu'elle ne reproduit pas la vraie pensée du Sânkhya. Il faut lire, dans le sanscrit, Bhédâs au lieu de Bhédât.

Pour qu'il ne reste pas sur ce point la plus légère obscurité, je reproduis les explications de Gaoudapada :

« Les différents objets des onze organes, le son, le tou-
« cher, la forme, la saveur et l'odeur, pour les cinq organes
« intellectuels; le langage, l'action des mains, le mouvement,
« l'excrétion et la génération, pour les cinq organes d'action,
« et enfin la réflexion pour le manas : tout cela vient de la
« modification spécifique des qualités. C'est de la variété de
« ces modifications que provient la multiplicité des organes
« aussi bien que la diversité des objets extérieurs. Par con-
« séquent cette diversité n'est pas l'œuvre d'Isvara, de Dieu;
« elle n'est pas davantage l'œuvre du moi, ni de l'intelli-
« gence, ni de la nature, ni de l'âme; elle vient uniquement
« de la modification des qualités qui se produisent spontané-
« ment. Ces modifications causées par les qualités ne sont
« pas le résultat d'une volonté, d'un dessein formel; car les
« qualités ne sont pas sensibles, et par suite ne sont pas rai-
« sonnables. Mais comment cela peut-il avoir lieu? Il faut
« se figurer qu'il en est de ceci comme de la sécrétion du lait

« destiné à nourrir et à faire croître le veau. Les procédés de « la nature n'ont pour but que la libération de l'âme, sans que « la nature connaisse ces procédés. De même, les qualités, qui « n'ont pas la connaissance de ce qu'elles font, modifient « l'existence des onze organes; et c'est de là que vient la va- « riété de ces organes. »

Sans doute on peut trouver cette doctrine fort étrange, absurde même; mais nous devons être assurés que c'est bien la doctrine de la Kârikâ. Les trois qualités, dans leurs variétés infinies, modifient les objets sensibles et les sens eux-mêmes ; elles font les espèces diverses des choses et les espèces diverses des sens qui les perçoivent. Il faut dire cependant que les Soûtras sont loin d'être aussi positifs que la Kârikâ, et Kapila se borne à établir que la multiplicité tient à l'action différente des trois qualités.

Lecture 2, soûtra 27 :

« La multiplicité vient de la diversité d'action des quali- « tés : c'est comme la diversité des conditions. » Voilà ce que dit le soûtra; mais j'achève la pensée avec les commentateurs : « C'est comme la diversité des conditions qu'un même « homme peut présenter dans sa vie: amoureux quand il est « auprès de sa maîtresse amoureuse; sage quand il est avec « les sages; et prenant tel autre caractère quand il est avec « des gens d'un caractère différent: de même, ajoute Vidjnâna « Bhikshou, le commentateur des Soûtras, de même le ma- « nas, en s'unissant à la vue et aux autres organes, se multi- « plie selon la fonction de la vue ou de tel autre organe au- « quel il se joint successivement. »

Ainsi, d'après Vidjnâna, l'idée de diversité exprimée avec tant de concision dans les Soûtras ne s'applique qu'au manas, et non point aux organes des sens, et encore bien moins aux objets sensibles. Le manas, qui est à la fois organe d'action et organe d'intelligence, préside aux deux séries d'organes et se diversifie avec eux. Il voit avec l'œil, il entend avec l'ouïe, il touche avec le tact, etc., de même qu'il parle avec la voix, qu'il marche avec les pieds, etc. Le manas, comme on l'a déjà dit, est à la fois le réceptacle de toutes les perceptions qu'il réunit pour les transmettre à l'âme, et le moteur de tous les actes, qu'il détermine sous les ordres de l'âme, du moi et de l'intelligence.

Il faut avouer que cette manière de comprendre et de représenter le rôle du manas est à la fois beaucoup plus simple et beaucoup plus vraie; elle se rapproche bien davantage et des faits et de nos idées. Le manas, ainsi entendu, n'est que le *sensorium commune*, le centre de toutes les sensations diverses qu'ont reconnu tous les systèmes de psychologie, et qu'atteste l'unité de la conscience. Dans la philosophie moderne, on confond le centre des perceptions différentes avec l'âme elle-même, et l'on n'en fait pas un principe distinct. Dans le Sânkhya, le manas est un principe séparé du moi, de l'intelligence et de l'âme; il a sa fonction propre qui ne se confond ni avec les fonctions des autres organes, ce qui est exact; ni avec les autres facultés, ce qui l'est moins. Mais, quelle que soit l'inexactitude ou la fausseté de la doctrine sur ce dernier point, on ne peut méconnaître que sur le premier elle ne reproduise fidèlement les phénomènes. Oui, il est vrai que nos sensations, du moment qu'elles cessent d'être les modifications particulières des divers or-

ganes et qu'elles sont perçues, sont toutes, sans exception, perçues par une faculté commune. Cette faculté où se concentrent toutes les sensations est simple en elle-même; elle est identique, bien qu'elle perçoive les sensations les plus dissemblables, depuis les sensations si positives du toucher et de la vue jusqu'aux sensations obscures et confuses de l'odorat et du goût. Cette faculté est une; et en nier l'unité, ce serait nier l'unité de notre propre nature. Le manas, si c'est bien ainsi que Kapila le comprend, est une faculté très-réelle; et la moindre observation psychologique suffit pour en constater l'existence et l'action.

Ce qui doit nous confirmer dans cette opinion que telle est bien la pensée de Kapila, c'est que dans le soûtra suivant il dit :

Lecture 2, soûtra 28 :

« Cette faculté qu'a l'âme (âtma) de voir, d'entendre, etc., « fait que les sens ont la faculté de devenir des instruments. »

Ce n'est donc plus seulement au manas que s'arrête le philosophe, comme le font ses commentateurs; il va plus loin : du manas, simple organe du moi, il pousse jusqu'à l'âme; et c'est à elle et non point au manas qu'il rapporte l'unité de perception.

Mais je ne veux pas approfondir cet examen des doctrines particulières de Kapila, puisque c'est la Kârikâ et non point les Soûtras que nous étudions maintenant. Il ressort toutefois de ce qui vient d'être dit que la Kârikâ, qui est habituellement si fidèle à la pensée du maître et qui s'en fait l'humble écho, s'en écarte ici en un point fort grave : elle semble

prêter d'abord à l'influence des trois qualités une étendue que Kapila ne leur accorde pas; et, en second lieu, elle donne au manas des fonctions que le philosophe n'attribue qu'à l'âme.

Voilà pour ce qui concerne les différences qu'on peut remarquer entre la Kârikâ et les Soûtras, entre le commentateur et l'auteur original. Quant aux différences qu'on remarque aussi entre les diverses éditions, je crois qu'il convient de s'en tenir à l'interprétation qu'adopte Colebrooke avec M. Wilson et Gaoudapada, contre l'opinion de M. Lassen; enfin, je crois que, tout en conservant le texte adopté par Colebrooke et par M. Wilson, il est préférable de comprendre le sloka vingt-septième comme applicable tout entier au manas, sans en rapporter, comme ils le font tous les deux, la seconde partie aux organes des sens. Par conséquent la traduction de ce sloka, telle que je l'ai donnée plus haut, devrait être légèrement modifiée; et voici, pour résumer cette longue discussion, la version définitive que je proposerais:

VINGT-SEPTIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ.

« Le manas, dans cette série des organes, est à la fois et un « organe d'action et un organe d'intelligence; sa fonction est « de réunir; et il est aussi un organe parce qu'il a des res- « semblances avec les autres organes. Sa multiplicité vient « de la diversité des modifications que produisent les quali- « tés, comme en vient aussi la variété des objets sensibles. »

Cette traduction nouvelle me semble tenir un juste compte de tous les commentaires et de toutes les explications que nous venons de passer en revue.

Après avoir tracé le rôle du manas, la Kârikâ consacre un autre distique à définir le rôle des sens de perception et d'action avec lesquels le manas est en rapport.

VINGT-HUITIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ.

« La fonction propre de chacun des cinq sens, à l'égard « du son et des autres objets sensibles, consiste uniquement à « les percevoir. La voix, l'action de saisir, la marche, l'ex- « crétion et la génération sont les fonctions des cinq sens « d'action. »

La première partie de ce sloka confirme la théorie précédente sur le manas. Comme le manas est chargé de réunir les sensations des sens divers et d'éclaircir ces sensations en les comparant, avant de les transmettre à l'âme, il s'ensuit que les sens spéciaux n'ont absolument qu'à sentir leurs objets particuliers : l'œil sent les formes et les couleurs; l'oreille entend les sons, etc. Quant à la perception proprement dite, ce n'est pas la fonction des sens; elle les dépasse, et c'est au manas seul qu'elle appartient. Les sens sont tout extérieurs; ils sont en rapport avec les objets du dehors; et cette condition est celle des dix organes d'intelligence et d'action également. Le manas au contraire est intérieur, et son action se passe au dedans de nous, et non point en dehors de nous, comme l'action propre des sens. Il y a donc à faire ici une distinction profonde; et ce caractère d'extériorité ou d'intériorité a la plus grande importance. Mais le manas n'est pas le seul qui présente ce caractère. Le moi, l'intelligence, ou grand principe, sont intérieurs comme le manas; et ils ne se révèlent pas plus que lui par des manifestations extérieures. Ainsi l'intelligence, le

moi et le manas forment une sorte de triade où chacun des termes a bien un caractère spécial, mais qui a cependant aussi des caractères communs, ne fût-ce que cette intériorité, qui appartient en effet à tous les trois.

VINGT-NEUVIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ.

« La fonction spéciale de la triade, de chacun des trois ins-
« truments internes, est le caractère propre qui distingue
« chacun d'eux; et cette fonction ne leur est pas commune.
« Mais une fonction qui leur est commune à tous les trois,
« c'est de causer l'ensemble des cinq souffles, le souffle de vie
« et les autres. »

On a vu plus haut que la fonction propre de l'intelligence, c'est la détermination distincte des choses (sloka 23^{e}); que la fonction propre du moi, c'est la conscience (sloka 24^{e}); et que la fonction propre du manas, c'est la réflexion, la concentration des sensations (sloka 27^{e}). Ces fonctions exclusives sont aussi des caractères qui distinguent chacun des instruments internes. Le manas, le moi et l'intelligence ne peuvent être confondus les uns avec les autres, précisément parce que chacun d'eux agit d'une manière différente. Mais, à côté de ces fonctions spéciales, ils ont une fonction qui leur est commune à tous trois : c'est d'entretenir dans le corps l'action constante des cinq vents ou souffles, sans lesquels la vie ne serait pas possible. Les cinq souffles vitaux, tels que les énumèrent les commentateurs, sont : prâna, le souffle proprement dit, la respiration; apâna, le souffle qui s'échappe par en bas; samâna, l'air qui répartit également

le sang dans tous les vaisseaux du corps; oudâna, le vent ou le souffle qui s'échappe par en haut; enfin vyâna, l'air ou le souffle qui pénètre dans toutes les parties du corps, et qui circule sans jamais s'arrêter.

Il serait fort inutile d'insister sur des distinctions aussi fausses, et de combattre une physiologie qui ne repose sur aucune observation précise. Les commentateurs varient entre eux sur la détermination spécifique de chacun des cinq airs vitaux; et c'est en vain qu'on voudrait porter en ces matières une clarté qu'elles ne comportent pas. Mais peu nous importent les erreurs qu'ont ici commises les philosophes indiens; tout ce qu'il convient de remarquer, c'est qu'ils prêtent aux trois organes internes, le manas, le moi et l'intelligence, des fonctions physiologiques. Ces trois organes réunis influent sur la vie du corps; et ce sont eux qui l'entretiennent en y dirigeant sans cesse la régulière action de l'air, dont elle ne peut se passer. Ainsi les trois organes internes, quand ils fonctionnent séparément, ont une fonction purement intellectuelle; quand ils agissent en commun, leur fonction devient matérielle, en ce qui concerne l'existence physiologique du corps.

On voit que le Sânkhya essaye ici, comme tant d'autres l'ont vainement essayé après lui, d'indiquer les rapports les plus généraux du physique et du moral. La question est prodigieusement difficile; et quand nous songeons au peu que nous en savons, même aujourd'hui après tant d'efforts et de travaux de toute sorte, nous ne devons pas regarder avec trop de dédain les tentatives les moins heureuses, surtout quand elles viennent de temps aussi reculés. L'esprit humain fait bien des faux pas quand il commence à marcher, et ce

n'est qu'après bien des chutes qu'il parvient enfin à la vraie route où il peut s'avancer avec profit et sûreté.

Du reste, la Kârikâ n'a fait que reproduire exactement la doctrine du maître sur les fonctions des trois organes internes. Kapila dit, lecture 2e, soûtra 29 :

« Il y a des caractères propres pour les trois; » et le commentateur, éclaircissant cet aphorisme trop concis, ajoute : « Les trois, ce sont le mahat ou intelligence, le moi et le manas. »

Puis Kapila continue, précisément dans les mêmes termes qu'a répétés la Kârikâ : « Une fonction qui leur est commune « à tous les trois, c'est de causer l'ensemble des cinq souffles, « le souffle de vie et les autres; » lecture 2e, soûtra 30. Le commentateur, Vidjnâna Bhikshou, fait remarquer que cet aphorisme a été copié textuellement par la Kârikâ; et comme la théorie des cinq souffles lui paraît sans doute suffisamment connue, il ne prend pas soin d'expliquer chacun des cinq souffles en particulier, ainsi que l'a fait Gaoudapada. C'est donc à l'explication de ce dernier qu'il faut nous en tenir sur ce point, qui n'a pas d'ailleurs une grande importance.

A ces fonctions physiologiques des trois organes internes viennent s'en joindre d'autres purement intellectuelles, puisqu'elles sont indispensables au fait de la perception, et par suite au fait de la connaissance, partage exclusif de l'âme. Le manas, le moi et l'intelligence ne peuvent pas à eux seuls percevoir les objets; il faut en outre l'intervention de la sensation, de l'impression sensible, qui ne peut avoir lieu que sur

les sens. Ainsi dans toute perception il y a quatre éléments nécessaires : d'abord l'impression reçue par le sens, ou plutôt le sens lui-même ; puis le manas qui concentre l'impression ; le moi qui en a conscience ; et enfin l'intelligence qui détermine et distingue les choses. L'intelligence, le moi, le manas et la sensation forment donc un ensemble de quatre termes qui sont inséparables. Ils agissent tous les quatre, soit à la fois, soit successivement quand l'objet perçu est présent. Mais quand l'objet n'est pas présent, il faut toujours que l'action des trois organes internes ait été précédée de l'action des sens ; sans une sensation préliminaire, les trois organes internes sont dénués de toute initiative propre, en ce qui regarde le fait de la connaissance.

Telle est la doctrine qui est établie dans la Kârikâ.

TRENTIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ.

« L'action des quatre, c'est-à-dire des trois organes internes « réunis au quatrième qui est la sensation, est ou instanta- « née ou graduelle, quand il s'agit d'un objet présent ; quand « l'objet n'est pas présent, il faut toujours que l'action des « trois organes internes ait été précédée de l'action particu- « lière de la sensation. »

La perception peut donc être de deux espèces : ou instantanée, ou graduelle. Dans la plupart des cas elle est instantanée. Le manas, le moi et l'intelligence, joints à une sensation quelconque de la vue, de l'ouïe, etc., perçoivent d'ordinaire sur-le-champ l'objet extérieur. Dès qu'il est senti, il est perçu ; et les quatre éléments qui entrent dans la perception, agissant ensemble, leur action simultanée se passe en un instant

indivisible. Tel est le phénomène le plus habituel. Mais il se peut aussi que cette action, au lieu d'être contemporaine, soit successive, et que l'acte du manas ne vienne qu'après la sensation, l'acte du moi après celui du manas, et enfin l'acte de l'intelligence après tous ces actes antérieurs. Par exemple, en passant le long d'une route, on voit un certain objet à une grande distance, et l'on ne sait d'abord, tout en apercevant cet objet, si c'est un poteau ou si c'est un homme; mais, à mesure que l'on s'approche davantage, on remarque sur cet objet certains signes, certains caractères qui le font mieux connaître; ainsi l'on observe qu'un oiseau est perché dessus; et, le doute étant dissipé par l'intervention du manas, l'intelligence distingue nettement l'objet pour ce qu'il est; puis le moi, qui doit donner la certitude, prononce positivement, et se dit: «Cet objet est bien un poteau; je suis sûr que cet objet est un poteau.»

Voilà comment le sens, le manas, le moi et l'intelligence remplissent successivement leurs fonctions, au lieu de les remplir d'une manière simultanée, quand il s'agit d'un objet présent. Mais s'il s'agit d'un objet passé ou d'un objet futur, les relations des quatre termes ne sont plus les mêmes; ou, pour mieux dire, il n'y a plus rien de successif ou d'instantané, puisque le terme de la sensation a disparu. Le fait de la connaissance est alors ou un acte de mémoire, s'il s'agit d'un objet passé; ou un acte d'induction, s'il s'agit d'un objet à venir. Pour la mémoire et pour l'induction, il faut toujours que la sensation ait précédé; on ne se rappelle un objet que si on l'a perçu antérieurement; on n'induit un objet inconnu que d'après un objet précédemment connu.

A ces explications de Gaoudapada, nous pouvons joindre celles d'un autre commentateur, Vatchespati Misra; et

celles-là sont peut-être plus précises et plus régulières. Gaoudapada place l'action du moi en dernier lieu, et il lui accorde cette fonction spéciale et définitive de procurer la certitude. Ceci paraît être en contradiction formelle avec le reste du système sânkhya, qui place toujours l'intelligence au-dessus du moi, et qui lui laisse en quelque sorte le dernier mot dans le fait complexe de la connaissance. Vatchespati, au contraire, rétablit l'ordre, et ne met le moi qu'au second rang : « Ainsi, dit-il, l'oreille entend le pincement « de la corde d'un arc; le manas recueille la sensation, et dit : « Ce bruit annonce qu'on lance une flèche; le moi ajoute : « Cette flèche m'est destinée; et l'intelligence conclut en di- « sant : Il faut me sauver. »

Quoi qu'il en soit de ces explications, il est clair que dans le système de la Kârikâ il y a quatre conditions pour que la perception soit effective et que la connaissance soit complète : en premier lieu, la sensation avec ses obscurités et ses confusions; puis l'action du manas; en troisième lieu, la conscience; et enfin la connaissance acquise par l'intelligence, sans parler de l'âme, à laquelle se rapportent, en définitive, toutes ces élaborations antérieures.

Kapila se borne à dire, soûtra trente et un, lecture deuxième : « L'action des sens a lieu successivement et non « successivement; » et il n'entre dans aucun autre détail. Pris dans toute sa généralité, l'aphorisme du maître paraît plus simple et plus vrai que les explications de ses commentateurs. Il est très-exact de dire que tantôt les sens agissent instantanément, et que tantôt il leur faut quelque temps pour agir. Mais il convient d'ajouter aussi que par le terme générique de sens on entend la perception non moins que la sensation

elle-même. La sensation proprement dite, c'est-à-dire l'impression faite par un objet sur les sens, est toujours et nécessairement instantanée; elle a lieu dans un instant indivisible; mais les opérations que la sensation provoque et qui la convertissent en perception, peuvent avoir lieu ou en même temps qu'elle ou postérieurement à elle. Cette distinction, qui est profondément juste, n'est pas méconnue par l'aphorisme de Kapila; mais elle n'y est pas assez formellement exprimée, et c'est un heureux complément que la Kârikâ et les commentateurs ont apporté à la doctrine primitive.

Quand on se rappelle que, dans la philosophie moderne, ce n'est que depuis l'École écossaise et la discussion de Reid qu'on a bien distingué les deux phénomènes de la sensation et de la perception, il semble qu'on doit savoir gré aux philosophes indiens de leurs efforts. Dans la théorie que nous venons d'exposer, et malgré les erreurs qu'elle contient, un résultat incontestable demeure acquis : c'est que le système sânkhya, guidé par une observation attentive des phénomènes, a distingué, aussi décidément qu'on a pu le faire trois mille ans plus tard, la sensation de la perception. Je ne voudrais pas exagérer l'éloge, et je sais trop quelle est la distance qui sépare la méthode presque infaillible de Descartes et des Écossais, de l'instinct heureux des philosophes de l'Inde trois ou quatre siècles avant Alexandre; mais il serait injuste de ne pas signaler à l'estime de l'histoire une théorie qui confirme des vérités d'un tel ordre. Le Sânkhya reconnaît une différence profonde entre la sensation et la perception ; il marque les caractères des deux faits, et il les isole absolument l'un de l'autre, afin de les mieux étudier. Il ne méconnaît pas cependant que, dans la réalité, ces deux

faits coexistent, et que leur action est simultanée; il les rejoint après les avoir divisés, et il ne place entre eux aucun de ces intermédiaires chimériques qu'y a placés la philosophie grecque, entraînant à sa suite toutes les philosophies qui lui ont succédé jusqu'à la polémique triomphante de Reid. Le Sânkhya explique la perception sans l'interposition des images; et, sous une autre forme, la perception est pour lui un fait immédiat tout aussi bien que pour l'École écossaise. L'histoire de la philosophie devra recueillir soigneusement cette doctrine qui vient, à trente siècles de distance, déposer, elle aussi, en faveur de la vérité; et, pour ma part, je tiens d'autant plus à rendre ce témoignage à Kapila, que les éloges que j'ai à lui adresser sont plus rares, ainsi qu'on a pu le voir.

Cette étude psychologique, si heureusement commencée dans le sloka précédent, se continue dans celui qui le suit; et Kapila cherche à fixer le rapport si délicat et si profond de l'esprit avec les organes qui le servent; ou, pour prendre son langage, des organes intérieurs avec les organes extérieurs. Le manas, le moi et l'intelligence sont les organes internes; les organes externes sont les cinq sens intellectuels et les cinq sens actifs, que nous avons déjà plusieurs fois énumérés.

TRENTE ET UNIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ.

« Les organes remplissent chacun à part l'action particu-
« lière qui leur est propre, et qui est uniquement déterminée
« par l'influence spontanée qu'ils exercent les uns sur les
« autres. La cause de leur action est l'objet même que l'âme
« poursuit; mais un organe n'est jamais mis en mouvement
« par autre chose que lui-même. »

Il faut se rappeler que le Sânkhya refuse à l'âme toute acti-

vité; elle seule est sensible et intelligente, mais elle n'agit pas; elle assiste à l'action pour la contempler et en jouir par cette contemplation même; mais elle ne fait pas l'action; elle la voit comme un simple témoin; elle la regarde comme l'arbitre impartial et désintéressé qui doit la juger. (Voir plus haut, sloka dix-neuvième.) Il est clair que l'âme ainsi comprise ne peut pas même agir sur les organes qui la servent; ce n'est pas elle qui les meut; car ce mouvement qu'elle leur communiquerait, ce serait un acte pour elle, et l'âme n'agit point. Cependant les organes qui servent à l'âme pour atteindre le but qu'elle poursuit agissent certainement pour que l'âme atteigne ce but; et comme ce n'est pas l'âme qui les fait agir, il reste que ce soient eux seuls qui agissent spontanément. D'un autre côté, comme ces organes sont insensibles et inintelligents, il est clair qu'ils ne savent pas ce qu'ils font, et leur action est aussi aveugle qu'elle est spontanée. Ils servent l'âme, mais ils ne savent pas qu'ils la servent; et l'âme qui est servie par eux, si elle sait les services qu'ils lui rendent, ne peut pas cependant diriger ces services, qui s'accomplissent sans elle, quoique pour elle. (Voir plus haut, sloka vingtième et sloka vingt et unième.)

Les organes agissant ainsi spontanément dans leur sphère, ne sont pas toutefois indépendants. S'ils ne relèvent pas de l'âme, ils relèvent du moins les uns des autres dans une certaine mesure; et c'est une sorte de sympathie qui s'exerce de l'un à l'autre, de telle manière que le second ne peut agir que quand le premier a préalablement agi. C'est ainsi que quand le manas a d'abord concentré la sensation et l'a transmise au moi, le moi, se rapportant cette sensation, en tire une conséquence personnelle; et cette conséquence peut être,

par exemple, un désir ; l'intelligence, connaissant ce désir, le recueille, et accomplit, par suite, la fonction qui lui est propre. Ainsi l'action, qui est toujours placée sous l'influence supérieure des trois qualités dominatrices du monde, commence avec la sensation, et s'achève, en passant par le manas et le moi, dans l'intelligence ; mais, arrivée à l'intelligence, l'action doit cesser, et elle ne s'étend pas jusqu'à l'âme, qui doit rester perpétuellement immobile.

Cependant c'est pour l'âme, et pour l'âme seule, que les organes agissent. Dans le détail de leurs actions particulières, c'est pour satisfaire ses volontés, ses désirs particuliers, qu'ils se mettent en mouvement ; dans l'ensemble de leur activité, c'est pour atteindre le but définitif et suprême de l'âme, la libération. Seulement ils n'ont pas conscience de ce but essentiel auquel ils concourent, et que l'âme ne pourrait point conquérir sans eux. Ils procurent le triomphe sans le connaître ; c'est comme le sein de la mère qui sécrète sans le savoir le lait bienfaisant qui doit nourrir l'enfant ; ou, comme le dit Kapila dans une expression moins délicate mais analogue (soûtra trente-sixième, lecture 2) : « C'est comme la « vache pour le veau. » Cette comparaison est répétée dans le distique cinquante-septième de la Kârikâ. (Voir plus loin.)

Je ne voudrais pas faire un rapprochement inexact et forcé ; mais dans cette mutuelle indépendance des organes qui agissent spontanément pour servir l'âme, et d'autre part de l'âme qui sent par le moyen des organes, et qui se sauve grâce à eux sans pouvoir les diriger à son gré, je retrouve l'idée fondamentale de l'harmonie préétablie. La seule différence que je voie ici entre Leibnitz et Kapila, c'est que le philosophe indien ne rapporte point cette harmonie à Dieu,

tandis que Leibnitz fait intervenir Dieu dans tout son système; mais, cette différence exceptée, le reste est identique: les organes ou le corps d'un côté, l'âme ou l'esprit de l'autre, ayant chacun leur sphère propre, se développant parallèlement dans un accord qui amène en définitive un résultat commun, mais ne se mêlant jamais dans une relation d'obéissance et de commandement. Les organes internes, le manas, le moi, l'intelligence, informés par les sens intellectuels, servis par les sens d'action, n'en restent pas moins profondément séparés de l'âme; ils fonctionnent sans elle, à côté d'elle, à son profit, sans qu'elle les domine et sans qu'elle puisse leur commander. L'âme, servie par eux, poursuit son but distinct, sans agir sur eux, et sans qu'ils puissent entraver sa marche, qui est régulière autant que la leur, et qui est encore plus indépendante.

Il serait possible de signaler d'autres ressemblances non moins frappantes et non moins exactes entre la doctrine de Kapila et celle de Spinosa, qui a cru, comme Leibnitz, au parallélisme de l'âme et du corps. Mais le moment n'est pas venu de présenter ces considérations, qui trouveront place dans la troisième partie de ce mémoire.

C'est une chose assez remarquable que des doctrines aussi éloignées que celles de Descartes et de Kapila, chez des peuples aussi divers, à des époques aussi dissemblables, aient pu porter des fruits si pareils. Le Cartésianisme, en distinguant l'âme du corps aussi complétement qu'il l'a fait, a donné naissance à ces hypothèses sublimes, mais insoutenables, qui en arrivent presque à nier l'union de l'âme et du corps, en leur prêtant faussement une existence parallèle plutôt qu'une existence commune. La doctrine de Kapila porte les mêmes conséquences, sorties de principes analogues. Kapila distin-

gue aussi le corps et l'âme; il leur assigne à l'un et à l'autre leurs fonctions propres; mais, à force de les distinguer, il les isole; et, malgré l'attestation de la conscience, malgré le témoignage irrécusable et constant qu'elle nous donne, il rompt le nœud qui unit le corps à l'âme; il refuse à l'âme, non pas seulement toute action en général, mais cette action spéciale qui s'exerce sur le corps et sur les organes dont il se compose. Kapila, dans cette théorie, méconnaît la réalité, comme plus tard Leibnitz lui-même devait la méconnaître. Au fond, il est probable que l'erreur pour l'un et pour l'autre vient de la même source : c'est un spiritualisme exagéré qui les a égarés tous deux. Dans l'impuissance de comprendre comment deux substances aussi différentes peuvent agir l'une sur l'autre, comment l'esprit et la matière peuvent mutuellement s'influencer, Leibnitz et Kapila ont préféré nier cette influence. C'est méconnaître et contredire les faits les plus certains et les plus évidents. Mais j'avoue que je me sens plus indulgent pour Kapila que pour Leibnitz : car l'erreur me semble plus excusable dans l'Inde au milieu du brahmanisme que dans notre dix-septième siècle.

Il n'y a point d'ailleurs à douter de la pensée de Kapila; les vers mémoriaux de la Kârikâ l'ont ici, comme presque partout, très-fidèlement reproduite; et pour qu'on ne pût s'y tromper, le commentateur Vidjnâna Bhikshou a pris le soin de remarquer que la Kârikâ était en parfait accord avec les Soûtras sur cette partie de la doctrine.

Le sloka suivant n'est pas malheureusement aussi clair, et les commentaires que nous en avons ne suffisent pas pour le rendre parfaitement intelligible.

TRENTE-DEUXIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ.

« L'instrument, l'organe est de treize espèces, et il a la « propriété de saisir, de retenir et de manifester : l'effet pro- « duit par l'instrument est de dix espèces, et il a la propriété « d'être saisi, d'être retenu, d'être manifesté. »

L'instrument de treize espèces, c'est l'ensemble des treize organes que nous connaissons déjà : trois internes, le manas, le moi et l'intelligence; et dix externes, les cinq sens de perception et les cinq organes d'action. Cette première assertion du sloka n'a rien d'obscur; mais on n'en peut dire autant de celle qui suit. L'instrument a trois propriétés, de saisir, de retenir et de manifester. Qu'est-ce que signifient au juste ces expressions? Gaoudapada répond que, parmi les treize organes, les cinq organes d'action ont la faculté de prendre les choses et de retenir le souffle vital, et que les cinq organes de perception ont la faculté de manifester les choses. Cette explication semble être admise par M. Wilson, qui la reproduit dans son propre commentaire; elle me satisfait peu, et, malgré les deux autorités que je viens de citer, je crois qu'il convient d'en chercher une autre.

Le second vers du distique n'est pas mieux expliqué : « L'effet produit par l'instrument est de dix espèces. » Ceci veut-il dire, comme Gaoudapada le prétend, que les cinq organes d'action ont leurs fonctions propres, et que les cinq organes de perception ont aussi les leurs? Je ne nie pas qu'à première vue ce ne soit là le sens qui se présente naturellement; mais il faut se rappeler que ce détail vient déjà d'être donné dans le sloka vingt-huitième, et qu'une répétition faite à

si peu de distance ne semble guère possible. Quoi qu'il en soit, on peut accepter cette interprétation, faute d'une meilleure. Après avoir fixé ainsi à dix les effets de l'instrument, ou pour mieux dire des instruments, des organes, il semble étrange que l'on donne à cet effet de l'instrument trois propriétés nouvelles qui, sauf la différence de l'actif au passif et de l'agent à l'acte, répondent trois à trois aux propriétés qu'on vient de prêter à l'instrument lui-même. Gaoudapada prétend que la manifestation se rapporte à l'effet des cinq organes de perception, et que les deux propriétés de saisir et de retenir se rapportent aux organes d'action.

Il est par trop évident qu'il y a dans tout ceci de la confusion, et j'avoue que je n'ai pas le moyen de la dissiper. Kapila, dans le soûtra trente-septième de la seconde lecture, dit simplement :

« L'instrument est de treize espèces, à cause de la différence « du développement; » en d'autres termes, les organes sont au nombre de treize, et ce qui fait leurs différences, c'est la manière spéciale dont chacun d'eux se développe. Kapila n'ajoute rien, et il ne parle pas des trois propriétés actives que la Kârikâ donne à l'instrument, non plus que des trois propriétés passives qu'elle prête à l'effet de l'instrument. Il n'y a donc pas de lumière à trouver dans les Soûtras; et cette partie de la théorie, qui reste si obscure pour nous, doit être attribuée tout entière à Isvara Krishna. Heureusement qu'elle est peu importante, et qu'elle n'est pas indispensable pour comprendre ce qui suit.

Voici, du reste, l'explication que je hasarde :

Les organes sont au nombre de treize, trois intérieurs et par conséquent invisibles, et dix extérieurs, dont les effets sont perceptibles à nos sens. Les treize organes ont tous sans

exception trois propriétés qui leur sont communes ; ils saisissent leur objet, le retiennent et le manifestent. Chacun de ces objets est différent, comme le dit Kapila : l'objet du manas n'est pas celui du moi, l'objet du moi n'est pas celui de l'intelligence. A plus forte raison, l'objet des sens est-il différent pour chacun d'eux en particulier. L'objet de la vue, c'est la couleur ; l'objet de l'ouïe, c'est le son. De même encore pour les sens d'action, pour les instruments qui agissent dans le corps : l'objet de la voix, c'est la parole ; l'objet des pieds, c'est la marche, etc. Ainsi l'on peut dire que chacun des treize organes a son objet qu'il saisit et qu'il retient, pour en tirer l'effet qui lui est propre. Ceci peut s'appliquer aux organes internes tout aussi bien qu'aux organes extérieurs. On peut dire aussi des uns et des autres que chacun d'eux manifeste son objet spécial. D'abord le manas manifeste la sensation au moi, et le moi à son tour la manifeste à l'intelligence, qui doit la communiquer définitivement à l'âme, qui seule la perçoit. Chacun des sens extérieurs, appelés sens d'intelligence, manifeste évidemment son objet spécial au manas ; la vue lui manifeste ou plutôt lui transmet la couleur, l'ouïe lui manifeste le son, etc. Restent les cinq organes extérieurs d'action, qui, eux aussi, manifestent chacun leur objet par le mouvement qui est particulier à chacun d'eux : la voix, par les articulations du langage ; les mains, par les mouvements infinis qu'elles peuvent accomplir ; les pieds, par la marche, etc.

C'est ainsi que les treize organes ont la triple propriété de saisir, de retenir et de manifester leur objet. Par suite, l'effet de ces organes est saisi, retenu et manifesté par eux. Mais comme il y a trois organes internes dont les effet se dérobent absolument à nos sens, il s'ensuit que les effets des organes

ne sont pas au nombre de treize comme ces organes mêmes, et qu'ils sont seulement au nombre de dix : la vision pour la vue, l'audition pour l'ouïe, etc., etc.

Il me semble que l'explication que je viens de donner se rapproche du texte de la Kârikâ plus que l'explication même de Gaoudapada. D'ailleurs je n'y insiste pas ; je la laisse pour ce qu'elle vaut, et je passe au sloka suivant, qui ne nous offrira pas les mêmes difficultés.

TRENTE-TROISIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ.

« L'organe intérieur est triple; l'extérieur est simple, et c'est « lui qui fait connaître les différents objets à cette trinité des or- « ganes internes. L'extérieur ne s'applique qu'au temps présent; « mais l'organe intime s'applique aux trois moments du temps. »

Il est bon de remarquer que, tout en disant que les organes internes sont au nombre de trois, la Kârikâ, reprôduisant fidèlement en cela la doctrine du maître, parle toujours de leur assemblage comme d'une unité. De même aussi pour les organes extérieurs : ils sont au nombre de dix ; mais le Sânkhya les réunit dans un terme commun et général. Il constitue donc ainsi, dans la description psychologique qu'il essaye, deux sphères distinctes, celle de l'intelligence, qui est au dedans de nous, et celle des sens, qui se rapporte à l'extérieur. Cette distinction serait parfaitement exacte, si, parmi les organes du dehors, le Sânkhya ne comprenait pas aussi les organes d'action, que nous ne pouvons point du tout assimiler, comme il le fait dans cette expression générale, avec les sens d'intelligence. Nous approuvons entièrement cette opposition de l'organe interne et de l'organe externe, tant que ce dernier ne comprend que

les cinq sens, la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher; mais je n'approuve plus cette distinction, quand on comprend dans l'organe extérieur la voix, les mains, les pieds, les parties excrétoires et les parties génitales.

Il faut ajouter toutefois que si le Sânkhya commet une fâcheuse confusion dans la dernière partie de sa description, il sépare d'autant plus profondément l'intelligence des sens qui la servent, qu'il réunit les cinq sens à ces instruments inférieurs de notre activité qu'il appelle les organes d'action. Kapila doit nous paraître d'autant plus spiritualiste, qu'il ne veut pas associer les sens à l'organe interne, à l'esprit, et qu'il les réunit, en les abaissant, aux membres de notre corps, qui sont des intermédiaires indispensables sans doute, mais qui cependant ne font pas partie essentielle de nous.

Du reste, on se rappelle que l'instrument interne se compose du manas, du moi et de l'intelligence, remplissant chacun des fonctions diverses et concourant à un résultat commun, qui est l'information de l'âme. L'instrument externe, l'organe extérieur se compose des dix termes que l'on sait; et son unique fonction est de faire connaître à la triade du dedans les objets extérieurs qu'elle ne peut directement atteindre. L'organe intérieur a reçu ce nom, parce qu'il est placé en effet dans l'intérieur du corps; l'organe extérieur a reçu un nom contraire, parce que sa position est contraire : il est placé au dehors, comme l'autre est caché au dedans.

C'est là un premier caractère qui les distingue déjà suffisamment. Mais il en est un autre plus profond qui les distingue encore davantage : c'est que l'organe extérieur tout entier, soit dans les sens d'intelligence, soit même dans les sens d'action, ne s'applique jamais qu'à un temps présent,

au temps actuel; tandis que l'organe intérieur peut indifféremment s'appliquer à l'un des trois moments du temps. Ainsi l'oreille n'entend que le son actuel; elle ne peut entendre ni le son passé, ni le son qui retentira plus tard; l'œil voit la couleur actuelle; il ne voit ni la couleur qui a été auparavant, ni celle qui sera ensuite; le toucher ne touche qu'une chose actuelle; le goût ne sent qu'une saveur présente; le nez ne sent qu'une odeur présente, il ne sent ni une odeur passée ni une odeur future. Même remarque pour les sens d'action : la voix articule des sons actuels; les sons qu'elle prononce sont actuellement présents, ils ne sont ni dans le passé ni dans l'avenir; de même pour les autres organes d'action. Loin de là, l'organe interne peut s'appliquer non-seulement au présent, mais il s'applique aussi au passé et à l'avenir. L'intelligence, le moi et le manas se rapportent à tous les moments du temps. L'intelligence se forme une idée non pas seulement d'une fleur placée actuellement sous les yeux qui l'observent; mais de plus elle se forme l'idée de la fleur qui a été et qui n'est plus, l'idée de la fleur qui n'est pas encore et qui sera. De même encore le moi applique la conscience qui le fait ce qu'il est au passé et à l'avenir tout aussi bien qu'au présent. Enfin le manas réunit les matériaux que les sens lui apportent dans le moment actuel; mais en outre il réunit ceux qu'ils lui ont apportés, comme il réunit même ceux qu'ils lui apporteront.

Dans ces explications des commentateurs je n'ai rien à contester, si ce n'est le rôle prêté au manas et au moi. Il est difficile de comprendre, d'après la nature des fonctions qu'on leur a précédemment assignées, comment le manas, qui ne fait que recueillir les sensations diverses, peut se rapporter à un autre moment du temps que le présent, quand

toutes les sensations s'y rapportent exclusivement. Il est également difficile de comprendre comment le moi, que l'on a confondu avec la conscience, peut s'appliquer au passé et au futur. Il semble que s'il doit y avoir au monde quelque chose d'actuel, c'est la conscience, c'est-à-dire ce sentiment intime de notre propre pensée, qui n'existe qu'au moment indivisible où nous le concevons par un retour de la réflexion sur nous-mêmes. Je ne nie pas, bien entendu, que nous n'ayons le sentiment de notre identité dans le passé et dans l'avenir tout aussi bien que dans le présent. Je ne nie pas que nous ne sentions que nous sommes bien actuellement le même être qui a été, le même être qui sera. Mais c'est là un acte de mémoire ; ce n'est pas un acte du moi, un acte de conscience proprement dit ; et quand on sépare l'intelligence du moi, comme le fait Kapila, on n'a plus le droit, à ce qu'il semble, de pouvoir dire que le moi s'applique au passé et au futur tout aussi bien qu'au présent. Je ferais la même objection contre la fonction du manas : isolé de l'intelligence, il ne peut avoir la mémoire et l'induction, qui n'appartiennent qu'à elle seule.

Mais peut-être ne faut-il pas séparer les trois termes de l'organe intérieur autant que le font les commentateurs, et peut-être faut-il s'attacher davantage à l'unité que je signalais tout à l'heure, et que le Sânkhya s'efforce de constituer. L'intelligence, le moi et le manas ne forment qu'un seul organe : c'est l'organe intérieur. Or il est vrai que l'organe intérieur, pris dans sa totalité, peut s'appliquer indifféremment aux trois moments du temps ; il n'est pas simplement actuel comme l'organe extérieur : par la mémoire, il atteint le passé ; par la sensibilité, il atteint le présent ; par l'induction, il

peut atteindre jusqu'à l'avenir. Ceci revient à dire, ce qui est parfaitement vrai, que les sensations et les perceptions sont toujours et nécessairement actuelles, mais que les idées peuvent concerner ou des objets présents, ou des objets passés, ou même des objets à venir. La doctrine du Sânkhya, entendue ainsi, est irréprochable; et il faut ajouter, pour être juste, qu'elle témoigne d'une observation psychologique très-fine et très-sagace. Je ne crois pas que, même dans les analyses si complètes et si exactes de l'École écossaise, ce phénomène ait été mieux étudié.

Dans les Soûtras de Kapila, l'unité de l'organe intérieur et sa supériorité sur les autres organes sont exprimées d'une manière plus explicite encore que dans la Kârikâ. Le philosophe assigne à l'intelligence une domination complète sur les autres facultés, et il cherche à en donner les principales raisons. Dans un premier soûtra, c'est le manas et non l'intelligence que Kapila place aussi haut; mais comme, dans un soûtra suivant, c'est à l'intelligence exclusivement qu'il accorde cette prérogative, le commentateur Vidjnâna Bhiskhou s'est cru autorisé à substituer l'intelligence au manas en interprétant les Soûtras. Soit qu'on s'en tienne au texte même, soit qu'on adopte l'interprétation de Vidjnâna, l'unité du principe intellectuel n'en est pas moins attestée; et ce point est fondamental dans la psychologie du Sânkhya.

Lecture 2, soûtra 39, Kapila dit :

« Le manas est le chef et le maître des deux séries d'or-
« ganes : de l'organe intérieur et de l'organe externe. C'est
« comme dans le monde, il y a toujours un chef qui dirige
« les castes inférieures. »

Lecture 2, soûtra 40 : « Si le manas a cette supériorité, « c'est à cause de sa permanence. »

Lecture 2, soûtra 41 : « Et aussi parce qu'il a la faculté « de réunir toutes les autres impressions. »

Lecture 2, soûtra 42 : Et à cause de l'inférence que l'on « peut tirer de la mémoire. »

Lecture 2, soûtra 43 : « Car la mémoire n'appartient pas « en propre à l'esprit. »

Lecture 2, soûtra 46 : « Dans l'accomplissement général « de tous ces actes, la domination appartient à l'intelligence; « c'est comme dans le monde. »

Telle est donc l'importance que Kapila donne au manas, à l'intelligence. Elle domine les deux autres organes intérieurs, comme le ministre d'un roi dirige et domine les fonctionnaires placés sous ses ordres, les chefs de village et les autres. Elle se fait obéir de ces instruments subordonnés, parce qu'il n'y en a pas un seul, excepté elle, qui soit capable de réunir et de gouverner les mouvements divers que tous les autres accomplissent. Même en supposant qu'il y en eût un parmi eux qui pût concentrer toutes ces impressions différentes, il ne pourrait pas encore remplacer l'intelligence, car il ne saurait avoir les qualités qui la distinguent. La première des qualités de l'intelligence, c'est qu'elle est constamment la même; ses fonctions ne changent pas, et tandis que les organes inférieurs sont livrés à de perpétuelles modifications, elle ne varie point, et ne cesse de présider au gouvernement qui lui appartient. Il n'y a qu'elle, en outre, qui possède la mémoire; il ne suffirait pas qu'elle pût recueillir toutes les impressions, toutes les modifications des

organes ; il faut encore qu'elle puisse les conserver et les retrouver toutes les fois qu'elle le désire. De cette seule faculté que possède l'intelligence, on pourrait inférer qu'elle est supérieure à tous les organes. La mémoire ne leur appartient pas, et un tel privilége montre assez que l'intelligence est au-dessus d'eux. Il faut ajouter que l'intelligence a cet avantage exclusif, non pas seulement à l'égard des organes inférieurs, mais encore à l'égard de l'âme, de l'esprit lui-même. La mémoire n'appartient pas directement à l'âme ; elle appartient à l'intelligence, qui en fournit tous les matériaux à l'âme, comme elle lui fournit aussi tous les matériaux de la sensibilité.

On verra, du reste, un peu plus loin (sloka trente-cinq de la Kârikâ) qu'Isvara Krishna ne prête pas à l'intelligence un moindre rôle que ne le fait Kapila lui-même.

TRENTE-QUATRIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ.

« Parmi tous ces organes, les cinq sens d'intelligence se « rapportent à des objets distincts et non distincts. Quant à la « voix, elle ne se rapporte qu'au son ; et les quatre autres orga- « nes d'action se rapportent aux cinq objets de perception. »

Ce sloka n'est pas facile à comprendre, et si la grammaire n'y trouve point d'obscurités, la logique n'y est pas également satisfaite. Que faut-il entendre par les objets distincts et par les objets non distincts auxquels se rapportent les cinq sens de perception, les cinq sens intellectuels ? Le commentateur, sans entrer dans aucun détail, affirme que les objets distincts sont ceux qui tombent sous la prise des sens : vue, ouïe, toucher, odorat, goût. Les sens des hommes per-

çoivent ces objets. Mais quant aux objets qui ne présentent pas ces caractères spécifiques, ils échappent aux sens des hommes; et ils ne sont perçus que par les sens des dieux.

Cette distinction entre les sens des hommes et les sens des dieux paraît fort singulière; et il faut dire que rien dans le texte de la Kârikâ, non plus que dans les Soûtras, ne l'indique ni ne la justifie. Il faut en laisser la responsabilité tout entière à Gaoudapada, comme à quelques autres commentateurs qui partagent son opinion, et qui étendent, en outre, le privilége des dieux aux saints personnages devenus immortels par leur science et par leur sagesse. M. Wilson semble accepter cette explication de Gaoudapada, ou du moins il ne la contredit pas. Les sens des dieux perçoivent les objets qui n'ont ni caractères sensibles, de forme, de son, de toucher, de goût et d'odorat, ni caractères moraux, de plaisir, de peine et d'indifférence. Les sens humains ne perçoivent que les objets qui ont les uns ou les autres de ces caractères.

J'avoue que cette explication me paraît bien peu satisfaisante; et quoiqu'il soit assez périlleux d'en hasarder une autre, je crois que, pour découvrir le sens véritable de la Kârikâ, on peut recourir à la Kârikâ elle-même. Or, dans le sloka trente-huitième, ainsi que le remarque M. Lassen, se trouve une expression tout à fait analogue à celle qui se présente ici. Il y est dit que les cinq éléments subtils sont indistincts, et qu'au contraire les cinq éléments grossiers sont distincts. Il convient d'ajouter que les termes dont se sert la Kârikâ dans le sloka trente-huitième sont les mêmes que ceux qu'elle emploie dans le sloka qui nous occupe en ce moment. Je crois donc qu'il faudrait adopter cette interprétation nouvelle, et qu'alors le sloka trente-quatrième signifierait que les sens intellectuels s'appli-

quent et aux éléments subtils et aux éléments grossiers tout ensemble; ils sont en rapport avec les uns et avec les autres tout à la fois. Ainsi l'oreille s'applique à l'élément subtil du son et aussi à l'élément grossier de l'éther, dans lequel le son se produit; le toucher perçoit les qualités accessibles à ce sens, et l'élément grossier de l'air où il s'exerce; la vue perçoit les couleurs et la lumière; le goût s'applique à l'élément subtil de la saveur et à l'eau, élément grossier de la saveur; enfin l'odorat s'applique à l'élément subtil de l'odeur et à la terre, qui en est l'élément grossier.

Cette interprétation a du moins le mérite d'être empruntée à la Kârikâ elle-même; et jusqu'à preuve contraire, je la trouve plus conforme au reste de la doctrine que celle de Gaoudapada. Je m'y attacherais d'autant plus volontiers, que dans un autre commentaire cité par M. Wilson (page 114) je trouve une explication qui se rapproche beaucoup de celle-là, et qui, tout en adoptant la distinction entre les sens des dieux et les sens des hommes, indique cependant aussi cette autre distinction que je préfère entre les éléments subtils et les éléments grossiers.

Mais le reste du sloka offre encore d'autres difficultés. « La « voix, dit la Kârikâ, ne se rapporte qu'au son; et les quatre « autres organes d'action se rapportent aux cinq objets de per- « ception. » Ceci, sans doute, signifie que la voix, chargée d'articuler le langage et d'exprimer la pensée par le son, ne peut être qu'entendue; on ne la voit, ni ne la touche, ni ne la sent par le goût et l'odorat; on l'entend, et voilà tout. Quant aux quatre autres organes d'action, ils tombent à divers titres sous les cinq sens de perception; tous ils peuvent être vus, tous ils peuvent être touchés, etc. C'est là le sens à peu

près que les commentateurs donnent à ce passage. Mais ce sens, s'il est acceptable, ne semble pas parfaitement d'accord avec la première partie du sloka. C'est d'un seul et même terme que se sert la Kârikâ en parlant des sens intellectuels et des sens d'action. Mais il faut remarquer que ce terme identique cache des idées fort différentes. En disant d'abord que les sens intellectuels se rapportent à des objets distincts et à des objets non distincts, cela veut dire que les sens perçoivent et agissent. Au contraire, en disant que la voix se rapporte exclusivement au son, cela veut dire que la voix n'est perçue que par un seul sens, celui de l'ouïe, tandis que les autres organes d'action peuvent être perçus à la fois par plusieurs sens. Il y a donc ici une confusion : la même expression est prise tantôt avec une signification active, tantôt avec une signification passive; et ceci ne laisse pas que d'embarrasser la pensée. De plus, il peut y avoir quelque importance à indiquer dans le premier vers du distique les objets qui sont accessibles à nos sens; c'est une question délicate et profonde. Mais indiquer, comme le fait Isvara Krishna dans le second vers, sous quels sens tombent chacun de nos organes d'action, c'est un soin assez inutile; et cette observation ne semble pas de nature à figurer dans un résumé aussi concis que doit l'être la Kârikâ.

Nous venons de voir que les Soûtras de Kapila donnaient à l'intelligence la supériorité et la domination sur tous les autres organes. Elle était, comme le ministre de l'âme, chargé de diriger les instruments placés au-dessous d'elle, ainsi qu'un magistrat supérieur dirige les fonctionnaires de second ordre qui lui obéissent. La Kârikâ exprime la même pensée sous une autre forme.

TRENTE-CINQUIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ.

« Comme l'intelligence unie aux deux autres organes in-
« térieurs embrasse tous les objets, il s'ensuit que l'organe
« intérieur qui est triple est le portier, tandis que les autres
« organes sont les portes. »

Par les autres organes il ne faut entendre évidemment que les organes de perception, et non point les organes d'action. L'organe intérieur se compose, comme on sait, de l'intelligence, du moi et du manas. Mais si chacun de ces organes a sa fonction spéciale, ils ont aussi une fonction commune; et leur action simultanée ou successive vient se concentrer et se confondre dans l'action supérieure de l'intelligence. Grâce à l'intermédiaire des sens d'abord, et ensuite du manas et du moi, l'intelligence peut s'appliqur à tous les objets que les sens différents atteignent. C'est elle qui voit par l'œil, qui entend par l'oreille, qui touche par le toucher, qui sent par l'odorat et par le goût. Elle est présente à toutes les sensations, et les reçoit après qu'elles ont traversé le manas et le moi, pour les transmettre elle-même à l'âme, qui est encore au-dessus d'elle. L'organe interne ne reçoit pas seulement les impressions sensibles; il peut aussi, quand il lui convient, les repousser; tantôt il leur donne accès, et tantôt il les éloigne. C'est en quelque sorte un portier vigilant qui veille sans cesse à l'entrée dont la garde lui est confiée, mais qui peut en outre, quand il lui plaît, fermer cette entrée à tout ce qui lui vient du dehors. Les sens extérieurs, les sens de perception sont les portes par lesquelles entrent et pénètrent au dedans les objets qui composent le

monde du dehors, avec leurs infinies variétés. L'organe intérieur est le gardien qui veille sur ces objets, et les admet quand il veut bien les admettre.

Cette métaphore dont se sert la Kârikâ, mais qui ne se trouve pas dans les Soûtras de Kapila, est fort simple et très-juste tout ensemble. Il n'y en a pas certainement qui se présente plus naturellement à l'esprit pour expliquer ce phénomène si délicat et si obscur de la perception. Il ne faut pas trop s'arrêter, pour bien juger cette théorie, sur les éléments dont le Sânkhya compose l'organe interne. Les fonctions diverses dont le manas, le moi et l'intelligence sont chargés successivement ne sont peut-être pas très-exactement définies, et je reconnais qu'il est assez difficile de distinguer le rôle du manas de celui du moi; mais en laissant de côté ces difficultés de détail, et en ne considérant les choses que dans leur ensemble, il est juste de dire que le Sânkhya ne s'est pas trompé. Il a constaté les faits, et il a mis la vérité dans tout son jour. Oui, il est vrai que l'homme se compose, dans ce phénomène complexe de la perception, de deux parties profondément différentes : l'une tout intérieure et l'autre tout extérieure, la seconde étant subordonnée à la première. Oui, il y a véritablement au dedans de nous une unité intelligente pour concentrer et réunir toutes les perceptions. Oui, dans la perception de toutes les impressions transmises par les sens, le moi intervient nécessairement, et sans lui il n'y aurait pas de perception proprement dite; la sensation ne dépasserait pas le sens lui-même, et tout le phénomène se bornerait à l'impression que le sens aurait reçue. Pour qu'il la transmette, ou plutôt pour que la transmission qu'il en fait ne soit pas vaine, il faut que la conscience reçoive et s'applique la sensation qui

vient de lui; il faut qu'à côté de la conscience, au-dessus d'elle, il y ait une intelligence qui discerne et comprenne cette sensation. Oui, il faut, pour que cette perception devienne enfin une idée, une pensée, qu'il y ait une intelligence capable de penser, comme le sens est capable de sentir et de recevoir des impressions.

Le Sânkhya mérite donc tous nos éloges; et la doctrine qu'il a soutenue est la vraie, si d'ailleurs il n'a pas su en tirer toutes les conséquences qu'elle renferme. J'ai déjà insisté sur cette louange, mais je ne crains pas d'y insister encore; le sujet est si important et il a été si souvent méconnu, qu'il est juste de signaler à toute l'estime de l'histoire de la philosophie un système qui a trouvé la vérité presque du premier pas, tandis que tant d'autres l'ont cherchée pendant des siècles sans pouvoir l'atteindre. Sans doute le Sânkhya, dans ses soûtras si concis, dans la Kârikâ même qui ne l'est guère moins, ne nous a pas transmis ces analyses si développées et si délicates, si approfondies et si claires, que nous a données au dix-huitième siècle la philosophie écossaise. Mais le résultat qu'il a conquis et le résumé qu'il livre à nos méditations sont de ceux qu'on n'obtient qu'après de bien longs efforts. Ce n'est pas en un jour, ce n'est pas en un seul essai qu'on arrive si sûrement au vrai. Il a fallu des élaborations bien attentives et bien lentes pour savoir assigner si positivement aux phénomènes les caractères qui les distinguent. Il a fallu sans doute bien des polémiques avec les écoles rivales pour parvenir enfin à fonder un système qui résistât à leurs attaques. Si nous en jugeons par le spectacle que nous offre notre propre histoire, l'histoire de l'esprit humain dans le monde occidental, il nous sera facile de de-

viner ce qu'il en a coûté à la philosophie indienne pour porter des fruits aussi mûrs. Nous ne saurons peut-être jamais pour l'Inde la succession des pénibles travaux qui ont préparé ce grand résultat; l'histoire de la philosophie, privée des informations nécessaires, ne pourra peut-être jamais nous dire par quels degrés a passé la science pour arriver enfin à ces inébranlables doctrines; mais, dans l'ignorance même où nous sommes, dans l'ignorance où nous resterons toujours selon toute apparence, ce que nous savons clairement, ce que nous pouvons affirmer, c'est que des doctrines de cet ordre supposent avant elles de bien longs siècles de recherches infructueuses.

J'ai déjà eu plusieurs fois l'occasion dans ce qui précède de faire remarquer qu'au-dessus de l'organe interne, au-dessus de l'intelligence, le Sânkhya plaçait l'âme, but suprême et dernier auquel aboutissent tous les phénomènes inférieurs qui se succèdent, depuis la sensation jusqu'à l'intelligence elle-même. L'âme seule peut donner à l'homme par la science la libération définitive qu'il cherche, le salut éternel qu'il désire. C'est donc à l'âme que tout se rapporte, et les êtres de ce monde au milieu desquels l'homme est placé et dont il jouit, et les qualités de la nature, et les phénomènes du dehors, et tous ceux du dedans. L'âme est le centre commun où l'univers converge tout entier; c'est pour elle que la nature, les sens et l'intelligence accomplissent chacun leurs fonctions respectives. C'est pour l'âme que l'univers est fait; c'est grâce à elle qu'il est connu; et si elle ne le connaissait pas, l'univers serait à peu près comme s'il n'était point.

La Kârikâ reproduit fidèlement cette doctrine.

TRENTE-SIXIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÀ.

« Ceux-ci, pareils à la lampe lumineuse, portant les carac-
« tères qui les distinguent les uns des autres, et offrant tou-
« tes les différences des qualités, présentent à l'intelligence
« l'objet entier de l'âme après l'avoir éclairé de leur lumière.»

Ainsi les rôles divers des sens, de l'intelligence et de l'âme sont très-nettement résumés dans ce sloka. Les sens sont en quelque façon la lampe qui doit porter la lumière et l'éclat de la science dans les ténèbres intérieures. Sans eux, et sans les clartés qu'ils nous donnent en nous informant de ce qui se passe dans le monde, l'intelligence, plongée dans la nuit, ne pourrait à elle seule dissiper l'obscurité qui l'environne. Les sens apportent la lumière, c'est-à-dire l'impression qu'ils reçoivent de l'objet spécial qui les meut. Ils sont revêtus de chacun des caractères distinctifs qui les séparent. Les impressions de l'ouïe ne peuvent être confondues avec les impressions de la vue; celles de la vue, avec les impressions du toucher, etc. Chaque sens en rapport avec l'extérieur n'y puise que les éléments qui lui sont propres, et n'introduit que ces éléments-là dans la sphère du dedans. De plus, les sens, limités chacun à leurs fonctions propres, sont soumis à l'action commune et universelle des trois qualités. Ces trois qualités, déjà nommées si souvent, sont, ainsi qu'on se le rappelle, la bonté, la méchanceté, l'indifférence; en d'autres termes, les impressions des sens peuvent être bonnes, mauvaises, ou indifférentes. C'est une loi à laquelle aucune n'échappe; et le mélange infini de ces qualités, variant sans cesse de degré et de nuance, constitue l'infinie diversité de la nature.

Grâce aux modifications de leur propre essence, grâce aux modifications des qualités du dehors, les sens apportent à l'intelligence l'objet entier tel que l'âme doit le sentir, le connaître et le penser. Cet objet est lumineux pour elle ; les sens l'entourent de la clarté spéciale qui est le privilége de chacun d'eux; cet objet est doué des qualités qui colorent tous les êtres de ce monde ; il ne reste plus à l'âme que de le percevoir sous la forme qui lui est propre, et de l'employer, comme tous les autres matériaux qu'elle recueille, à ce grand et difficile édifice de son salut.

Telle est donc, selon la Kârikâ, l'élaboration successive des idées.

L'intelligence, ou, pour prendre une expression plus juste et plus exacte, le grand organe, le mahat, est l'intermédiaire supérieur des sens et de l'âme ; il est directement en relation avec elle, et l'est médiatement avec eux. Nul objet ne peut du dehors parvenir jusqu'à l'âme, qu'il ne passe par ce grand organe, de qui il reçoit une forme définitive, seule acceptable à l'esprit. On pourrait comparer cette transmission des sensations jusqu'à l'âme, et cette hiérarchie des principes depuis les organes inférieurs de l'action jusqu'au grand organe qui est presque l'âme elle-même, à cette hiérarchie de fonctions que présente l'administration d'un grand royaume. « De même que les chefs d'une bourgade, dit Vatchespati « Misra, perçoivent les taxes des villageois, et les remettent « au gouverneur du district; de même que le gouverneur « local les transmet au ministre, et que le ministre les reçoit « pour l'usage du roi; de même le manas, après avoir reçu « les sensations des organes extérieurs, les transmet au moi ; « le moi les transmet à l'intelligence, qui est comme l'inten-

« dant supérieur, et qui les prend à sa charge pour le compte « et l'usage du souverain, c'est-à-dire de l'âme. » Tels sont aussi les devoirs des organes inférieurs : tous, à leur manière, ils concourent au but définitif de l'esprit, qui est la libération; mais sans l'intelligence ou le grand organe, ils ne pourraient servir à ce résultat final. Ils ne communiquent pas avec l'âme, et c'est l'intelligence qui seule est en rapport avec elle pour lui offrir leurs secours et leur utile coopération.

TRENTE-SEPTIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ.

« Non-seulement l'intelligence accomplit tout ce qui est « nécessaire pour que l'âme puisse jouir de chacune des « choses; mais c'est elle encore qui distingue la subtile diffé- « rence de la nature et de l'esprit. »

Dans ce sloka, le double rôle de l'intelligence, à l'égard de l'âme, apparaît nettement. L'intelligence, en recueillant toutes les informations des sens, éclaire l'âme, et la met en état de jouir de toutes les choses du monde. L'âme, qui seule est sensible, peut alors éprouver le plaisir ou la peine, de même qu'elle peut encore rester indifférente, tout en sentant les choses, si les choses ne méritent ni sa sympathie ni sa répulsion. Les trois qualités n'ont agi sur l'univers et sur les sens; les sens divers n'ont agi sous l'impulsion des qualités; le manas n'a reçu les sensations; le moi ne les a appliquées à la conscience; l'intelligence, sous forme d'idées, n'a transmis toutes ces richesses à l'âme que dans ce but unique, que l'âme pût en jouir; en d'autres termes, les sentir et les connaître. Voilà la première fonction de l'intelligence et le

premier service qu'elle rend à l'âme comme un ministre fidèle et dévoué.

Mais ce n'est pas tout; l'intelligence va plus loin, et, en tant qu'intelligence, c'est elle qui distingue la subtile différence de l'esprit et de la nature, condition essentielle de l'éternelle libération, seule garantie du salut de l'homme. Tant que l'esprit de l'homme n'a pas su discerner sa propre essence, et tant qu'il se confond avec la nature au sein de laquelle il vit, il n'y a point pour lui de délivrance possible; il reste enchaîné, et rien ne peut briser les liens qui l'oppriment. La religion a beau lui promettre, à l'aide des pratiques saintes, la liberté qu'il cherche; elle ne la lui donne pas; ou si elle la lui donne, c'est une liberté fausse, car elle ne dure point; et l'homme, ramené en ce monde, y subit de nouveau les douleurs qu'il voulait fuir. Il n'y a que la science, il n'y a que la philosophie qui puisse sauver l'âme; c'est le premier et suprême axiome du Sânkhya; il n'y a que la science qui puisse libérer éternellement l'esprit de l'homme; et la science, c'est l'intelligence qui l'assure dans toute sa vérité, dans toute sa puissance. On n'est pas digne de la libération tant qu'on ne sait pas faire ces distinctions profondes, et se dire: « Ceci est la nature, l'équilibre pondéré des trois qualités: la bonté, la méchanceté, l'obscurité; ceci est l'intelligence; ceci est le moi; ceci est l'ensemble des cinq éléments subtils; ceci est l'ensemble des onze organes; ceci est l'ensemble des cinq éléments grossiers; ceci enfin, qui est absolument distinct de tout le reste, c'est l'âme. » Il n'y a que celui dont l'intelligence comprend cela qui obtienne la libération.

Voilà donc l'intelligence, la Bouddhi, rétablie dans la grandeur et la dignité qui lui appartiennent. Plus haut, et

dans une première étude, l'intelligence n'apparaissait dans le système sânkhya qu'avec des caractères peu relevés. Issue de la nature aveugle, elle semblait participer encore des ténèbres qui couvrent le principe d'où elle était sortie (voir plus haut, sloka 22); on aurait dit que l'intelligence se confondait à peu près avec l'instinct, dont il était bien difficile de la distinguer. Antérieure au moi dans la série des vingt-trois principes, elle n'en recevait rien, ou du moins on pouvait le croire. Bien plus, on pouvait supposer qu'elle ne lui transmettait rien; et cette contradiction d'une intelligence inactive et irraisonnable était d'autant plus choquante, qu'elle se trouvait dans un système qui prétend être fondé tout entier sur la raison. Mais ici l'intelligence a recouvré tous ses droits; le Sânkhya lui reconnaît tous ses titres, et il la place à ce degré supérieur où elle domine tout, si ce n'est l'âme qu'elle éclaire; elle est le premier ministre de l'âme, et les trésors qu'elle lui amasse, en les puisant dans le monde, sont les seuls que le sage estime et qu'il recherche. L'intelligence instruit l'âme et la sauve.

Je n'ai pas besoin d'insister sur la vérité de cette doctrine, elle est frappante; et quoiqu'il reste encore à savoir si Kapila fait bien de séparer si profondément l'intelligence de l'âme, en tirant l'intelligence du sein de la nature, et en isolant l'âme absolument dans une catégorie distincte, on peut affirmer, dès à présent, que le rôle assigné par lui à l'intelligence est parfaitement vrai, en ce sens qu'elle est la seule condition de la science et du salut. Nous essayerons plus tard de comprendre ce qu'est la véritable essence de l'âme dans la solitude où la met Kapila; et les erreurs que nous pourrons alors lui reprocher n'ôteront rien aux vé-

rités qu'il a découvertes et que nous avons dû signaler.

Ici se termine la partie vraiment psychologique de la Kârikâ; et les slokas suivants ne nous offriront guère que des fragments plus ou moins réguliers de la cosmologie assez étrange que nous connaissons déjà, et une théorie de la transmigration. Il faut se rappeler que, dans l'énumération des vingt-cinq principes commençant à la nature et finissant à l'âme, l'intelligence occupait la seconde place. Le moi a été confondu dans l'intelligence, où pénètre aussi le manas, puisque cette triade forme l'organe intérieur, dans lequel l'intelligence prédomine sur les deux autres termes. Après l'intelligence et le moi venaient les cinq éléments subtils, les cinq molécules élémentaires; et c'est d'elles que s'occupe la Kârikâ dans le sloka suivant, dont le sujet se rattache à ce qui précède par le lien secret que je viens d'indiquer.

TRENTE-HUITIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ.

« Les molécules élémentaires n'ont pas de caractères dis-
« tincts, et c'est d'elles cinq que viennent les cinq éléments
« grossiers. Ceux-ci, au contraire, ont des caractères distincts;
« car ils sont agréables, pénibles ou indifférents. »

Les cinq molécules élémentaires sont, comme on se le rappelle, produites par le moi. (Voir plus haut, slokas 22, 24.) Ces molécules n'ont pas de caractères distincts (voir plus haut, sloka 34), et cependant les sens d'intelligence peuvent les percevoir. Ces molécules sont en quelque sorte les rudiments des sensations; ce sont elles qui, déposées dans les objets, font, par leur nature diverse, que ces objets peuvent tomber sous la prise des divers organes des sens. Elles sont,

ainsi qu'eux, au nombre de cinq : la molécule du son correspond à l'organe de l'ouïe; la molécule de la tangibilité correspond à l'organe du toucher; la molécule de la forme correspond à l'organe de la vue; la molécule de la sapidité correspond à l'organe du goût; enfin, la molécule de l'odorabilité correspond à l'organe de l'odorat. Les molécules rudimentaires s'interposent ainsi entre les sens et les objets; elles sortent du moi pour donner aux choses leurs caractères propres, et elles reviennent au moi sous les informations spécifiques que le manas lui donne en les empruntant aux sens.

D'ailleurs, ces molécules rudimentaires, bien qu'elles revêtent les choses de caractères spécifiques, n'ont pas elles-mêmes de caractères distincts; et les sens ne pourraient les saisir, si elles ne venaient se localiser dans les choses. C'est grâce aux choses qu'elles prennent un corps, et qu'elles nous deviennent perceptibles comme les choses elles-mêmes, ou plutôt dans ces choses. Le moi les porte en lui, puisqu'il les produit; mais l'intelligence ne saurait les y découvrir et les faire connaître à l'âme, si d'abord ces molécules rudimentaires n'apparaissaient dans les objets où les sens les saisissent pour les rapporter à l'intelligence, qui peut alors les distinguer et les comprendre.

A cette première propriété, les molécules rudimentaires en joignent une autre : ce sont elles qui produisent les cinq éléments grossiers. De la molécule de l'odeur vient la terre; de la molécule de la sapidité vient l'eau; de la molécule de la forme ou couleur vient le feu ou la lumière; de la molécule de la tangibilité vient l'air; et l'éther enfin vient de la molécule du son. Ces cinq éléments grossiers viennent un à un

de chacune des molécules correspondantes, de même que ces cinq molécules viennent du moi et s'harmonisent avec les cinq sens. Mais si les molécules par leur ténuité rudimentaire échappent à notre sensibilité, si elles n'ont pas de caractères propres qui les distinguent spécifiquement, il n'en est pas de même pour les cinq éléments grossiers qu'elles produisent. Les éléments, la terre, l'eau, le feu, l'air et l'éther, ont des caractères spécifiques; et ils présentent, avec toutes les nuances et avec tous les degrés possibles, les trois qualités de la bonté, de la méchanceté et de l'obscurité, c'est-à-dire qu'ils peuvent être bons, mauvais ou indifférents. Ils peuvent, en agissant sur nos sens, causer, ou une impression de plaisir, ou une impression de peine, ou une impression qui nous laisse encore impassibles. Ces trois caractères peuvent appartenir à chacun des éléments grossiers, et le même élément peut tour à tour, et suivant les circonstances, se présenter sous des aspects différents et causer des impressions différentes. Ainsi, l'air peut être fort doux pour quelqu'un qui a chaud; il peut faire une sensation fâcheuse sur quelqu'un qui a froid; et quand le temps est chargé de nuages orageux, l'air peut être accablant. La molécule de la tangibilité, origine de l'air, ne peut causer aucune de ces impressions, puisque, par elle-même, elle ne peut être perçue par les sens.

M. Wilson remarque justement que la fonction des cinq molécules rudimentaires est fort difficile à comprendre; c'est un des points les plus obscurs de la doctrine sânkhya. M. Wilson a cherché à l'éclaircir en citant divers passages des commentateurs; mais aucune de ces explications n'est satisfaisante. L'étymologie du mot molécule en sanscrit ne peut pas

davantage nous donner de lumière. Les molécules rudimentaires sont appelées tanmâtrâni, et ce mot est composé du pronom *tad,* qui signifie *cela,* et de *mâtram,* au pluriel *mâtrâni*, qui exprime l'idée d'exclusion; en d'autres termes, tanmâtrâni indique des substances qui ne sont que cela, qui ne sont que ce qu'elles sont, et ne présentent aucune de ces modifications que les qualités produisent dans les autres substances. C'est là ce qui fait que les molécules élémentaires sont dites avisésha, c'est-à-dire privées de caractères distincts. Dans une autre acception du mot mâtram, les tanmâtrâni voudraient dire les matériaux de *cela, cela* désignant les éléments grossiers, et tous les objets que le monde offre à notre observation. Les tanmâtrâni seraient alors la matière des objets, en ce sens que ce seraient eux qui en détermineraient la nature propre, formant ici les objets sonores, là les objets odorants, ailleurs les objets visibles, etc.

Après les commentateurs indiens qui nous donnent si peu d'éclaircissements, M. Wilson a recours à quelques rapprochements de la théorie indienne avec la philosophie grecque. Il cite en particulier les vers d'Empédocle, où, dans une doctrine qui n'est guère plus intelligible que celle de la Kârikâ, ce philosophe prétend que « nous voyons la terre « par la terre, l'eau par l'eau, l'air divin par l'air, et le feu « brûlant par le feu. » Selon M. Wilson, Empédocle et quelques autres philosophes grecs semblent admettre qu'auprès des éléments perceptibles à nos sens, il en existe d'autres qui leur sont analogues et que nous ne percevons pas. C'est là le sens de la théorie de la Kârikâ; et les tanmâtrâni, dénués des caractères distincts, sont indispensables à la perception des éléments que nos sens peuvent atteindre.

Mais la pensée d'Empédocle est elle-même trop obscure pour qu'on en puisse tirer aucun éclaircissement utile; et, sans nier que dans la philosophie grecque des premiers temps on ne trouve cette idée d'éléments plus subtils que les éléments ordinaires, des éléments d'éléments, je ne vois pas en quoi cette concordance toute fortuite de doctrines si éloignées peut lever les difficultés que nous rencontrons ici. A des obscurités déjà fort grandes, il n'est pas bon de joindre des obscurités à peu près aussi épaisses; et je préfère m'en tenir aux commentateurs indiens, tout incomplets qu'ils sont.

Pour moi, la principale cause de notre embarras à bien comprendre cette doctrine, c'est sa fausseté. Là où le Sânkhya découvre la vérité, il est très-aisé de l'entendre, parce qu'en interrogeant les faits on peut toujours pénétrer dans tous les détails d'une théorie qui les reproduit. Mais quand la théorie ne repose sur rien, ou repose simplement sur une abstraction arbitraire, il est très-souvent impossible de la suivre. Le fil conducteur a été rompu, et, sans l'appui que peut fournir la réalité, on s'égare sans pouvoir retrouver le chemin. Je crains qu'il n'en soit ainsi de la théorie des molécules rudimentaires; elle n'a rien qui soit conforme aux phénomènes, ni qui s'y rapporte. La théorie des atomes a du moins quelque base dans la composition même des corps tels que nous les observons; mais les tanmâtrâni du Sânkhya sont purement imaginaires, et c'est là ce qui fait qu'on a tant de peine à les expliquer.

Les slokas qui vont suivre ne nous en donneront pas moins, et par les mêmes motifs.

TRENTE-NEUVIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ.

« Les corps qui ont des caractères distincts sont de trois « espèces : ce sont les corps subtils, les corps engendrés de « père et de mère, et, avec ces deux-là, les corps formés des « éléments grossiers. Parmi ces corps, les subtils sont per- « manents; les corps engendrés de père et de mère sont pé- « rissables. »

On a vu plus haut (trente-huitième sloka) que les êtres se partageaient en deux grandes classes : ceux qui ont des caractères distincts et ceux qui n'en ont pas. Les molécules élémentaires formaient cette seconde classe. Quant à la première, elle se subdivise elle-même en trois espèces, que nous pouvons appeler les corps subtils, les corps engendrés et les corps grossiers : en d'autres termes, plus clairs pour nous, ce sont les esprits, les corps organisés qui se reproduisent, et les corps inorganiques. Voilà les trois classes des êtres distincts.

Les molécules rudimentaires, en s'agrégeant les unes aux autres, forment le corps subtil; et ce corps subtil, composé de leur combinaison, est caractérisé par le mahat ou intelligence, et par tous les autres principes secondaires qui viennent à la suite de celui-là. Le corps subtil existe toujours; il passe même par une série d'existences successives. Le nom qu'il porte indique suffisamment sa nature; et sa subtilité est indispensable pour les fonctions qui lui sont assignées dans le développement universel des choses. Le corps subtil, bien que toujours et constamment le même, se multiplie avec les individus, et il y a par conséquent autant de corps

subtils que de personnes destinées à vivre et à souffrir dans le monde, autant que de personnes capables de se délivrer par la science de la loi fatale de la renaissance.

Les corps engendrés de père et de mère sont comme le ciment de l'agrégation des corps grossiers. Par le mélange du sang et de la sécrétion séminale dans la cohabitation des deux sexes, ils forment l'enveloppe du corps subtil contenu dans le sein de la mère. Le corps subtil est alors nourri, au moyen du cordon ombilical, par les aliments solides et liquides que prend la mère elle-même; et le corps qui est ainsi composé du triple ingrédient des molécules élémentaires, des enveloppes qui lui sont propres et des éléments grossiers, reçoit un dos, un ventre, des jambes, un cou, une tête, etc. Il est renfermé dans ses six membranes. Il est pourvu de sang, de chair, de tendons, de moelle, d'os; et les cinq éléments grossiers achèvent de le composer : l'éther lui est donné pour ses cavités ; l'air, pour sa croissance; le feu, pour sa nutrition; l'eau, pour son agrégation; et la terre, pour sa consistance. Une fois muni de tous ces organes, entouré de toutes ces conditions, le corps subtil sort du sein maternel pour entrer définitivement dans le monde et paraître au jour.

Après le corps subtil, et après les corps engendrés de père et de mère, une troisième classe se compose des corps grossiers tels que nous les voyons à la surface de la terre. Ils n'ont pas l'organisation des corps engendrés de père et de mère, et leur combinaison, beaucoup plus simple, ne repose que sur la combinaison même des éléments grossiers.

Les corps subtils et les corps engendrés de père et de mère diffèrent essentiellement sous le rapport de la durée. Les

corps subtils ne meurent pas, ils subsistent toujours. Formé, comme on vient de le voir, par les molécules élémentaires, le corps subtil transmigre, sous l'influence inévitable de ses actes, dans les formes diverses d'animaux, de bêtes fauves, d'oiseaux, de reptiles; ou même de substances immobiles. La vertu, s'il est assez sage pour la pratiquer, le fait monter dans le ciel d'Indra et dans les autres demeures célestes. Il transmigre ainsi d'existence en existence, jusqu'à ce qu'il ait conquis la science; et, grâce à elle, le sage soustrait à la loi de la transmigration, arrive à la libération éternelle. Voilà pourquoi les corps subtils sont appelés permanents. Quant aux corps engendrés de père et de mère, une fois que leur forme a quitté le corps subtil, elle périt même ici-bas, et c'est au moment où le souffle de vie l'abandonne. Le corps qu'avaient engendré des parents cesse au moment de la mort, et se replonge dans la terre et dans les autres éléments grossiers.

Telle est la division la plus générale des corps.

Les commentateurs, comme le remarque M. Wilson, ne s'accordent pas tout à fait sur ce point, qui est cependant assez grave dans la doctrine sânkhya. Les uns croient que la première classe, celle des corps subtils, comprend aussi les molécules élémentaires; les autres, au contraire, font de ces molécules une classe à part, et n'entendent par corps subtils que les esprits. C'est à l'avis de ces derniers que j'ai cru devoir me ranger. Il est évident pour moi que, dans cette classification des corps, la Kârikâ ne veut plus parler des molécules rudimentaires dont elle a précédemment traité; et je crois avec M. Lassen qu'il ne s'agit ici que des corps qui ont des caractères distincts, et que par conséquent les

molécules rudimentaires ne sont plus en question, puisqu'elles sont dénuées de caractères distinctifs.

Ce qui a pu causer quelque confusion, c'est que le corps subtil, tel que l'entend le Sânkhya, est en effet composé originairement de l'ensemble des cinq molécules rudimentaires. Ce sont elles qui, en se combinant, lui donnent son premier germe. Il faut que cette première agrégation se revête encore de plusieurs autres conditions, ainsi que nous l'avons vu; mais à l'origine, le corps subtil n'est pas autre chose que la collection des cinq molécules qui le forment. Il ne faut pas cependant le confondre avec elles. Par elles-mêmes les molécules sont isolées les unes des autres; elles ne forment point un tout, tant qu'elles restent à l'état de molécules; mais quand elles se réunissent, elles donnent naissance à un corps qui est différent d'elles. Il tient de leur subtilité : il est presque aussi subtil qu'elles; et voilà comment, si on le compare et à l'organisation matérielle qu'il va recevoir, et surtout aux corps inorganiques qui forment le monde, on peut fort bien l'appeler un corps subtil. Sa subtilité est relative, si l'on veut; mais il n'en a pas moins cette qualité, qui est empruntée sans doute aux molécules élémentaires, mais qui le sépare profondément des corps grossiers, avec lesquels il ne faut pas le confondre.

Ce point de la doctrine sânkhya est fort important. Le rôle qu'elle prête au corps subtil est considérable, puisque c'est lui qui transmigre dans les existences successives, et qui doit, de degrés en degrés, porter l'âme jusqu'à la science et à la libération. Le corps subtil n'est pas l'âme, ce n'est pas même l'intelligence; mais c'est quelque chose qui tient de l'un et de l'autre, et qui est indispensable à la destinée de

l'homme en ce monde et dans les mondes successifs où il peut passer. C'est en quelque sorte l'esprit vital, le principe de vie qui subsiste sous les transformations diverses que l'être peut subir, et qui ne l'abandonne jamais. C'est l'instrument de la métempsychose.

Dans la langue de la Kârikâ, le corps subtil se nomme lingam, c'est-à-dire l'attribut; parfois aussi, dans la langue ordinaire des commentateurs du Sânkhya, il se nomme lingasarîra, c'est-à-dire le corps des attributs, le corps attribué. J'adopterai désormais, afin d'être plus court et plus clair tout à la fois, le mot de lingam. L'idée que ce mot représente est tout indienne, et je n'en connais pas, dans les autres systèmes de philosophie, qui lui corresponde exactement. Pour la rendre, je ne trouverais pas d'expression qui la reproduisît fidèlement; et je crois que le mieux est de conserver le mot sanscrit lui-même, et de le faire passer dans notre langage philosophique, comme je l'ai déjà fait pour le manas, comme l'histoire de la philosophie a été souvent forcée de le faire, en acceptant des mots spéciaux pour des idées toutes spéciales. Il suffit que nous sachions clairement ce que représente pour nous le mot de lingam; et les développements dans lesquels croit devoir entrer la Kârikâ vont nous le faire encore mieux comprendre.

QUARANTIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ.

« Primitivement produit, indépendant, perpétuel, com-
« posé de l'intelligence (mahat) et des autres principes sub-
« tils, le lingam transmigre sans jamais jouir des choses,
« doué des dispositions qui lui appartiennent. »

L'origine du lingam remonte aux premiers temps de la création : l'univers n'est pas encore formé, la nature ne s'est pas encore développée, et c'est à ce moment même que le lingam est créé. Il est donc antérieur à tout le reste des créatures, et voilà comment on peut dire qu'il est primitif. De plus, il est indépendant, en ce double sens qu'il ne se confond jamais avec les autres éléments, soit qu'il anime un dieu, un homme ou une brute, et qu'il peut, grâce à sa subtilité, passer à travers tous les obstacles, sans que rien ne l'arrête, pas même les matières les plus compactes ni les rocs les plus durs. Il est encore indépendant, en ce sens qu'il est distinct dans les personnes différentes, et que le lingasarîra d'un individu ne dépend en rien du lingasarîra d'un autre. Il est perpétuel, c'est-à-dire qu'il ne cesse de transmigrer jusqu'à ce que par la science et la philosophie l'être ait enfin conquis la libération éternelle; passant perpétuellement d'une forme à une autre tant que la loi fatale de la transmigration n'a point été rachetée à ce prix, il reste dans toutes les formes identique à lui-même, prêt à les subir toutes sans être altéré dans aucune. Les principes qui entrent dans sa composition sont au nombre de dix-sept : c'est l'intelligence d'abord, qui comprend aussi le moi; ce sont ensuite les onze organes, et enfin les cinq molécules élémentaires. Dans ses transmigrations incessantes, il traverse les trois mondes, et il reste jusqu'à la dissolution universelle des choses, pour attendre une nouvelle création et recommencer des évolutions nouvelles.

Le lingasarîra subit ses diverses existences sans avoir avec les choses les rapports qui n'appartiennent qu'à l'intelligence. C'est elle seule qui peut les comprendre et en jouir :

le lingam n'en jouit pas, parce qu'il ne les comprend point. Sans lui, l'intelligence ne pourrait rien, et il est son intermédiaire indispensable; mais cependant il ne peut la remplacer; et, réduit à lui-même, il demeurerait insensible et confondu dans le sein obscur de la nature, qui ne connaît pas plus que lui les choses qui la forment. D'ailleurs, il est doué de certaines dispositions qui le revêtent et le colorent en quelque sorte. Il les reçoit en naissant; et ce sont elles qui décident, en agissant durant la vie, si le lingam obtiendra plus tard une récompense dans le ciel, ou subira un châtiment dans l'enfer. C'est l'intelligence qui les développe en lui et qui l'en imprègne, comme il suffit d'une fleur de tchampa pour parfumer tout un vêtement.

Telles sont l'origine, la durée et la fin du lingasarîra.

Il faut avouer que, malgré toutes les explications des commentateurs, ces étranges théories restent fort peu compréhensibles. Nous avons déjà vu, dans ce qui précède, l'intelligence séparée de l'âme, et l'âme elle-même séparée, comme un principe spécial de l'intelligence, du moi et du manas qui la servent, et des sens qui sont ses organes. Voici maintenant, à côté de l'intelligence, du moi et de l'âme, une nouvelle entité qui vient accroître encore la confusion; et le lingasarîra, qui n'est pas le corps, qui n'est pas davantage l'âme ni l'intelligence, nous apparaît comme une contre-épreuve équivoque et purement imaginaire de l'intelligence, de l'âme et du corps. A quel fait répond cette idée du lingasarîra? Quel phénomène de notre nature accessible à l'observation le lingam peut-il représenter? Il serait bien difficile de le dire; et ces doctrines, à l'inconvénient d'être fort obscures, joignent ce défaut bien plus grave, de ne s'appuyer

sur aucune portion de vérité; car, il faut bien le remarquer, le rôle prêté ici au lingasarîra est quelque chose de profondément différent de celui que dans la mythologie grecque, ou même dans quelques systèmes de philosophie mystique, on prête aux fantômes, aux idoles qui représentent l'âme après la mort. Ces fantômes ne sont que le reste de l'âme en quelque sorte : c'est sa forme propre quand elle est séparée du corps qu'elle animait ici-bas, et qu'elle y laisse. Ces mânes, ces idoles, ces fantômes remplacent l'âme dans un monde autre que le nôtre. Ils habitent aux enfers, ou dans les champs Élysées; mais ils n'existent pas dans cette vie à côté de l'âme et en même temps qu'elle. Au contraire, le lingasarîra vit avec elle dans cette existence présente : il ne la quitte pas dans ce monde, où il l'accompagne, comme il doit l'accompagner dans les mondes qui succèdent à celui-ci. Il ne la quitte que quand l'âme elle-même, éternellement délivrée par la science, ne doit plus renaître, ni jamais reparaître à la vie. C'est donc dans la composition actuelle de notre être, dans l'organisation de notre nature, qu'il faut retrouver le lingasarîra, ou du moins le fait que le sânkya prétend expliquer par cette théorie. Mais il n'existe pas de fait de ce genre, et c'est l'imagination seule des philosophes indiens qui l'a supposé.

Mais poursuivons :

QUARANTE ET UNIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ.

« De même qu'une peinture n'existe pas sans un support « qui la soutienne; de même qu'il n'y a pas d'ombre sans un « poteau ou tel autre objet qui la cause, de même le lingam

« sans les éléments distincts est privé de support et ne peut « subsister. »

Les comparaisons dont se sert la Kârikâ prouvent que l'auteur lui-même sent le besoin d'éclaircir ses théories; mais ces comparaisons jettent bien peu de lumières sur tant d'obscurités; et tout ce qu'elles nous apprennent, c'est que lingasarîra n'a pas d'existence propre, et que s'il ne trouvait point un asile et un appui substantiel, il ne serait pas plus par lui-même que l'ombre ne peut être sans l'objet qui la forme, pas plus que le tableau ne peut subsister sans la toile où les couleurs s'étalent et se combinent. Le lingasarîra est donc comme la forme de l'âme, inséparable d'elle, et ne se confondant pas avec elle.

Cependant ce n'est pas l'âme, comme on pourrait le supposer, qui est le support et l'asile du lingasarîra; l'âme n'est pas sa substance; le lingam n'est pas l'attribut de l'âme : ce sont les éléments distincts qui le soutiennent. Mais quels sont ces éléments distincts? C'est, ainsi qu'on l'a vu dans l'un des slokas précédents, l'ensemble des corps, qui sont de trois espèces, subtils, engendrés et grossiers. Ces corps ont des caractères distincts, à la différence des molécules rudimentaires, qui n'ont pas de caractères distincts. C'est donc dans les corps ainsi compris que le linga sarîra doit se trouver; c'est dans ces corps qu'il se réfugie, et c'est grâce à eux qu'il subsiste. En d'autres termes, le lingam n'existe qu'à la condition d'être uni à un corps, et sans le corps il ne serait point.

Mais ici se présente une difficulté qui naît d'une variante dans le texte. Un commentateur semble lire que c'est dans

les éléments indistincts, et non dans les éléments distincts, que le lingam trouve son support. M. Wilson se range à peu près à cette interprétation, qui, comme il le dit, n'est pas seulement un changement de rédaction, mais un changement de doctrine. Gaoudapada est le seul à lire ainsi le texte de la Kârikâ; et la différence ne tient absolument qu'à la manière dont on coupe les mots. La grammaire ne s'oppose pas plus à l'une des deux leçons qu'à l'autre; le rhythme du vers s'y prête également; mais, quelle que soit l'autorité d'un commentateur indigène, et celle de M. Wilson, je ne puis partager leur avis, et je préfère de beaucoup celui des autres commentateurs. C'est à la Kârikâ elle-même qu'il faut s'adresser pour lever tous les doutes; et, pour l'interpréter, c'est elle seule qu'il faut consulter. Dans le sloka trente-huitième, il a été établi que les objets se divisent en deux grandes classes, les objets indistincts et les objets distincts. Les molécules rudimentaires formaient la première classe; la seconde était formée des objets distincts; et, parmi ces objets distincts, les corps subtils tenaient le premier rang, comme on l'a vu dans le sloka trente-neuvième. Le lingasarîra fait partie des corps subtils, ou plutôt les lingasarîras et les corps subtils se confondent, et ne sont qu'une seule et même chose. Mais nous avons vu aussi comment le corps subtil, une fois déposé dans le sein maternel, y revêt toutes les conditions dont il a besoin pour vivre. Là il est mis en rapport avec les éléments grossiers qui doivent lui donner une forme matérielle. Que toutes ces distinctions soient plus ou moins vraies, que toutes ces évolutions du corps subtil représentent plus ou moins exactement le développement physiologique de l'embryon, peu importe. Mais,

dans ces théories bizarres et fausses, la Kârikâ ne met jamais le corps subtil, le lingasarîra, qu'en contact avec les éléments qu'elle appelle des éléments distincts. Il s'ensuit donc que c'est ainsi qu'il faut entendre le sloka quarante et unième; et la leçon proposée par Gaoudapada doit être rejetée. C'est dans les éléments distincts que le lingasarîra trouve un support, et non point dans les éléments indistincts.

Ce qui me détermine encore à préférer ce dernier sens, c'est que cette doctrine, qui me semble d'accord avec les slokas immédiatement précédents, ne l'est pas moins avec le sloka dix-huitième. Dans ce sloka, la Kârikâ reconnaissait la multiplicité des âmes et la personnalité, ne faisant que reproduire sur ce point essentiel les Soûtras mêmes de Kapila. La doctrine de la personnalité est un des traits caractéristiques du Sânkhya, et j'ai dû y insister avec la plus sérieuse attention. Je trouve que la théorie du lingasarîra n'est qu'une conséquence de celle-là; et le lingasarîra est individuel, tout aussi bien que l'âme à laquelle il sert de véhicule à travers les mondes et les existences. Si le lingam est individuel, il faut que le support dans lequel il est placé le soit aussi; en d'autres termes, il faut que le support soit distinct, comme dit la Kârikâ : s'il ne l'était pas, s'il restait commun et confus, comme le sont les molécules rudimentaires, dénuées de caractères distinctifs, il ne pourrait remplir les fonctions qui lui sont assignées; il ne pourrait servir l'individualité à laquelle il serait attaché, s'il n'était pas lui-même individuel.

Le sloka suivant de la Kârikâ donne à cette explication un nouveau degré de vraisemblance et d'exactitude.

QUARANTE-DEUXIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ.

« C'est pour atteindre l'objet de l'âme que le lingam est « produit par l'enchaînement des actes et de leurs consé- « quences ; et, avec l'aide supérieure de la nature, le lingam « remplit ses rôles divers, comme un acteur dramatique rem- « plit tour à tour les siens. »

Le but de l'âme, l'objet distinctif de l'esprit de l'homme en ce monde est simple : c'est la libération éternelle, que la science promet et assure. Mais l'objet de l'âme est double aussi, en ce sens qu'elle doit d'abord sentir et connaître les choses avant de les juger, et de se distinguer elle-même de tout ce qui l'entoure et de tout ce qui l'émeut. Il faut que l'âme perçoive par l'intermédiaire de l'intelligence, du moi et du manas, les informations que les sens lui apportent ; elle en jouit en les recevant ; mais elle ne doit pas s'arrêter à cette sphère trop peu élevée pour elle ; et des choses qu'elle sent, elle doit passer bientôt à la considération de sa propre essence. Elle se distingue alors profondément des qualités de la nature et de toutes les choses ; et c'est en comprenant cette différence qu'elle se délivre et conquiert le salut éternel. C'est donc uniquement en vue de la libération de l'âme que le lingasarîra est produit. Il s'attache à elle et vit avec elle, jusqu'à ce qu'elle ait accompli toutes les épreuves qui lui sont imposées.

C'est qu'entre les actes et les conséquences des actes il y a des relations nécessaires, un enchaînement fatal que rien ne peut briser. Les actes sont la vertu et le vice ; les consé-

quences, ce sont les récompenses ou les châtiments. Sans le lingam, l'âme, inactive comme elle l'est par son essence, resterait soustraite aux uns comme aux autres. La transmigration n'aurait pas lieu; car les actes qui n'existeraient point n'auraient pas non plus à produire leurs infaillibles conséquences. Mais si telle âme passe spécialement d'une condition supérieure à une condition dégradée, tandis que telle autre, au contraire, s'élève d'une condition inférieure à une condition plus haute, il faut bien qu'il y ait une cause spéciale qui fasse monter l'une et descendre l'autre. Cette cause, c'est l'enchaînement des actes et des conséquences : selon que dans une de ses existences l'âme s'est conduite, elle subit des traitements différents dans l'existence qui doit suivre. Le lingasarîra prend alors les formes diverses qui lui sont imposées, parmi les hommes, parmi les animaux ou parmi les dieux; il change de formes, de vêtements, et l'on dirait presque de costumes. C'est comme l'acteur, le comédien qui, suivant les besoins de la pièce, représente tantôt un dieu, tantôt un simple mortel, tantôt un roi, tantôt un pauvre berger. Tout de même quand le lingam est entré dans le sein qui doit le recevoir, il y devient indifféremment un éléphant, une femme ou un homme.

Mais le lingam, malgré toutes ses transformations, n'est pas absolument indépendant. Il n'agit pas à son gré; et les transmigrations qu'il accomplit, rendues nécessaires déjà par l'enchaînement des actes et des conséquences, relèvent encore de la puissance souveraine de la nature. De même qu'un roi dans le royaume qui lui appartient fait de son pouvoir l'usage qu'il lui plaît, de même la nature fait prendre au lingam les conditions qu'elle lui assigne; c'est elle qui

lui distribue ses rôles, et qui le fait agir par l'intermédiaire des trois qualités; elle lui donne treize instruments, c'est-à-dire l'intelligence, le moi, et les onze organes de perception et d'action; et, pourvu de tous ces secours indispensables, le lingam entre en scène, et remplit une existence qui n'est pour lui qu'un rôle auquel un autre rôle succédera bientôt.

Telle est donc l'idée précise que le lingam représente dans le Sânkhya : il est le véhicule de l'âme à travers les différentes existences, soit dans le monde des dieux, soit dans le monde des hommes, soit même dans le monde des animaux. C'est lui qui la porte de monde en monde, tant que doivent durer ses migrations. Comme l'âme est inactive dans le système sânkhya, et que le mouvement lui est par conséquent refusé, il a fallu imaginer à côté d'elle un être qui se chargeât en quelque sorte de la faire mouvoir. Cet être, c'est le lingasarîra; et de là vient que cette théorie tient une si grande place dans l'ensemble de la doctrine. La métempsychose serait impossible sans l'intervention du lingam, puisque l'âme ne pourrait par elle seule passer d'un état à un autre.

Pour compléter cette idée du lingam, il faut de plus se rappeler l'étymologie de ce mot : Lingam signifie attribut; et le lingasarîra est le corps d'attribut, le corps attribué, c'est-à-dire cette individualité qui distingue un être animé d'un autre être, qui lui donne sa forme propre, et empêche de le confondre avec un autre. Le lingam aurait donc cette double fonction dans le système sânkhya, et d'achever la personnalité en lui donnant une forme matérielle, et de faire transmigrer l'âme. Il est à peine besoin de faire remarquer toute l'importance de ces deux fonctions prêtées au lingam. C'est l'annexe de l'âme; et, sans lui, elle ne pourrait être rien

de ce qu'elle est. Le lingam ne disparaît et ne la quitte que quand elle est arrivée à la béatitude éternelle.

On a dit, dans le sloka quarantième, que le lingam était doué de certaines dispositions qui l'accompagnent durant ses existences successives. Ces dispositions, ou plutôt ces conditions, sont de diverses espèces : le lingam les subit-il? ne peut-il se les donner? ou ne peut-il s'en donner que quelques-unes? C'est un point que le Sânkhya ne touche pas; et dans cette acquisition des dispositions qui doivent faire le salut ou la perte de l'âme, l'idée du libre arbitre n'apparaît pas un seul instant.

QUARANTE-TROISIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ.

« Les dispositions sont absolues, naturelles et accidentel-
« les : c'est la vertu et le reste. Elles doivent être regardées
« comme appartenant à l'instrument, et aussi comme appar-
« tenant à l'effet; les dispositions reçues dans l'utérus et les
« dispositions analogues sont de cette dernière classe. »

Les dispositions ou conditions de l'être sont la vertu, la science, l'impassibilité et le pouvoir surnaturel. A ces quatre dispositions fondamentales, qui toutes dérivent de la bonté, s'opposent quatre dispositions contraires, qui sont le vice, l'ignorance, la passion et l'impuissance. Celles-là viennent de l'obscurité. Ces dispositions essentielles varient d'individu à individu par la mesure dans laquelle chacun les possède; et de là les nuances infinies des caractères moraux, où les proportions de ces qualités changent sans cesse. Les quatre premières ne sont possédées dans toute leur perfection que par les saints personnages, les vénérables rishis, et par ces hom-

mes que leur science élève au rang des dieux. Voilà comment ces dispositions sont appelées absolues. A l'époque de la première création, Kapila, le saint fondateur du Sânkya, en était doué dans toute leur grandeur et leur pureté.

Quant aux dispositions naturelles, ce sont celles qu'on apporte en venant au monde; mais comme en naissant on a déjà vécu dans une existence antérieure, on subit la juste influence de sa conduite passée. Si l'on a bien vécu, les dispositions sont meilleures; si l'on a vécu dans la dégradation et le vice, les dispositions naturelles ne s'élèvent pas au-dessus de l'instinct des brutes; et l'on est destiné, dans la vie nouvelle qu'on va mener, à reproduire les fautes d'une première existence, à moins que d'heureuses circonstances ne viennent tempérer ces fâcheux précédents.

Ce sont alors des dispositions accidentelles que l'on contracte; et ces dispositions, tout accidentelles qu'elles sont, n'en exercent pas moins une influence favorable et puissante. Ce sont, par exemple, les leçons d'un maître éclairé, les enseignements profitables d'un pieux instituteur, qui ramènent l'être dépravé dans les voies du salut. La science procure à celui qui la reçoit, et qui est assez sage pour la goûter, l'impassibilité, la domination sur les passions fatales; l'impassibilité engendre la vertu, et la vertu engendre à son tour la puissance surnaturelle.

Il y a donc trois espèces de dispositions qui peuvent affecter le lingam : les dispositions accidentelles, les dispositions naturelles et les dispositions absolues.

Mais dans l'être humain tel que nous le voyons, tel que nous pouvons l'observer nous-mêmes, à quelle partie se rapportent les dispositions? La Kârikâ répond qu'elles peuvent

se rapporter tout à la fois à l'instrument et à l'effet. L'instrument et l'effet ne signifient point autre chose ici, comme l'attestent tous les commentateurs, que l'intelligence et le corps. L'intelligence, ainsi qu'on l'a vu plus haut, comprend l'organe interne tout entier, c'est-à-dire cette triade formée de l'intelligence, du moi et du manas. Elle est le premier instrument de l'âme, son premier organe; et, en ce sens, on peut dire que les dispositions appartiennent à l'instrument. C'est l'intelligence qui présente et subit les dispositions diverses de vertu et de vice, de science et d'ignorance, etc. Mais ces dispositions peuvent appartenir également au corps; et, selon les organisations diverses qu'il reçoit, les dispositions peuvent se trouver dans le *lingam* à des degrés différents. Les modifications qu'il éprouve dans le sein de la mère qui le porte, exercent plus tard sur lui une influence décisive. De plus, les changements auxquels le corps est soumis durant la vie ne sont pas moins énergiques dans leur action. L'enfance, la jeunesse, la vieillesse n'offrent pas les mêmes dispositions; et les différences du même individu selon les âges sont considérables.

Ainsi, les dispositions appartiennent au corps comme elles appartiennent à l'intelligence : en d'autres termes, elles relèvent de la matière comme elles relèvent de l'esprit.

On peut ajouter, en un sens plus profond, que les dispositions sont tout ensemble causes et effets. Ce sont elles qui, selon qu'elles sont bien ou mal dirigées, décident de la destinée de l'homme; elles l'influencent dans l'existence présente, elles l'influencent également dans les existences futures. A ce titre, ce sont des causes actives et puissantes. Mais, à un autre point de vue, on peut dire aussi qu'elles sont des effets,

puisqu'elles résultent fatalement de ces influences secrètes et irrésistibles qui se produisent dans le sein maternel, puisqu'elles résultent aussi de ces conditions inévitables qui soumettent l'homme à l'enfance obscure et impuissante, à la jeunesse impétueuse et aveugle, à la vieillesse enfin, languissante et débile. Si donc les dispositions sont des causes, comme on ne peut le nier, ce sont aussi des effets; et leur influence n'est pas moins grande d'un côté que de l'autre.

Il n'est pas nécessaire d'insister sur l'importance de toute cette doctrine : chacun la voit; mais il est à regretter que dans la Kârikâ, non plus que dans les commentateurs, elle ne soit pas développée davantage. Elle en valait certainement la peine. Plus loin, il est vrai, l'auteur de la Kârikâ reviendra sur quelques-uns des points principaux de cette théorie; mais l'influence réciproque de l'organisation du corps sur les dispositions morales, et de ces dispositions sur les destinées du corps, méritait d'être plus approfondie. C'est là qu'est le mystère tout entier du sort de l'homme ; c'est là surtout ce que le philosophe devait étudier. Mais peut-être n'est-il pas juste d'exiger de l'Inde qu'elle pénètre plus avant dans ces problèmes, que nous sommes si loin, trois mille ans après elle, d'avoir complétement éclaircis.

La théorie de la transmigration, telle que je viens de l'exposer, appartient à la Kârikâ plus particulièrement qu'aux Soûtras eux-mêmes. Du moins Kapila, dans ses aphorismes, n'a fait que déposer des germes qu'ont fécondés des études ultérieures. Dans le maître, la doctrine est beaucoup moins étendue, et il n'en donne que les traits les plus généraux. Je vais les rappeler cependant dans toute leur concision et leur obscurité, pour qu'il soit prouvé que la Kârikâ n'a point in-

venté cette doctrine, et qu'elle n'a fait ici, comme ailleurs, que reproduire des idées dès longtemps connues et admises.

Lecture troisième, soûtra 1 :

« L'origine du distinct vient de l'indistinct. »

Id., soûtra 2 :

« C'est du distinct que vient l'origine du corps (sarîra). »

Id., soûtra 3 :

« La transmigration vient de cette source. »

Id., soûtra 4 :

« L'activité des indistincts continue jusqu'à ce qu'ils arri-« vent au discernement. »

Id., soûtra 5 :

« En jouissant d'une autre existence. »

Id., soûtra 6 :

« A ce moment, il est délivré des deux. »

Id., soûtra 7 :

« Le corps grossier est d'ordinaire engendré de père et de « mère; les autres ne le sont pas. »

Id., soûtra 8 :

« C'est parce que le lingam a été produit antérieurement « à tout le reste, qu'il a la faculté de ressentir les effets. Il n'y « a qu'un seul être qui puisse jouir des choses, et les autres « ne le peuvent pas. »

Id., soûtra 9 :

« Le lingam est composé de dix-sept parties. »

Id., soûtra 10 :

« La variété des individualités tient à la différence des « actes. »

Id., soûtra 11 :

« Le corps matériel étant le réceptacle du véhicule du « lingam, on ne peut nommer l'un sans nommer aussi « l'autre. »

Id., soûtra 12 :

« Le lingam ne subsiste pas à lui seul; privé de ce ré- « ceptacle, il est comme l'ombre ou comme la peinture. »

Id., soûtra 15 :

« La transmigration du lingam n'a pour objet que le but « de l'esprit: c'est comme les fonctionnaires inférieurs d'un « roi. »

Id., soûtra 16 :

« Le corps matériel est composé des cinq éléments gros- « siers. »

J'ai tenu, puisque l'occasion se présentait, à donner les soûtras que je viens de traduire, dans toute leur simplicité, c'est-à-dire, avec les difficultés à peu près insurmontables qu'ils offrent. Si je ne les avais pas fait précéder de la traduction et de l'explication de la Kârikâ, je doute que nous pussions absolument y rien comprendre. Même avec ces éclaircissements préliminaires, ils restent encore fort obscurs; et je ne me flatte pas, tout en empruntant les lumières des commentateurs, de parvenir à en dissiper toutes les ténèbres. Je vais essayer cependant, parce que cette doctrine est des plus graves.

« L'origine du distinct, dit Kapila, vient de l'indistinct. » Ceci ne veut pas dire autre chose, si ce n'est que le monde, qui est le distinct, vient de la nature, qui est l'indistinct. Le développé, le vyakta, vient du non-développé, de l'avyakta,

ainsi que nous l'avons appris dès le début du système. Vidjnâna Bhikshou, en commentant ce soûtra, rappelle, comme je le fais moi-même, ces théories antérieures, et il s'y réfère. Le distinct, selon lui, c'est l'ensemble des vingt-trois principes qui sortent du sein de la nature, et qui forment le monde par la variété infinie de leurs développements.

« C'est du distinct, continue Kapila, que vient l'origine « du corps, » ou, pour parler plus exactement, « du véhicule » (sarîra). Le corps vient du distinct, en ce sens qu'il est formé de certains éléments qui, suivant le système sânkhya, ont des caractères distinctifs. Ce sont les onze organes de perception et d'action, le moi et l'intelligence. Le sarîra ne renferme que ces éléments. Dans le sloka trente-huitième, il a été dit que les molécules élémentaires n'avaient pas de caractères distincts, et il s'ensuit que le sarîra proprement dit ne comprend pas ces molécules; car s'il les comprenait, il viendrait de l'indistinct et non du distinct, comme le dit Kapila.

« La transmigration vient de cette source : » c'est grâce au sarîra que la transmigration peut avoir lieu. Sans lui, l'esprit, inactif comme il l'est, ne pourrait passer d'une existence à une autre; et la transmigration, qui a pour résultat de purifier l'âme par des épreuves successives, n'arriverait jamais à la sauver. Le sarîra, le véhicule, est l'instrument indispensable de la transmigration.

« L'activité des indistincts continue jusqu'à ce qu'ils ar- « rivent au discernement. » La transmigration ne cesse que quand l'esprit est parvenu à discerner profondément et exactement les choses : jusque là il reste soumis à la loi né-

cessaire de la renaissance. La Kârikâ nous a dit à quoi le discernement s'applique. L'âme, pour être sauvée, pour atteindre la libération, doit se distinguer de la nature; et cette science salutaire est précisément la philosophie. Tant que l'homme n'a pas appris à se connaître, tant qu'il confond l'esprit qui le fait tout ce qu'il est avec la matière à laquelle l'esprit est joint, il ne peut espérer le salut. La religion a beau le lui promettre, elle ne le lui donne pas; et c'est la science seule qui, en l'éclairant, peut le sauver à jamais.

« En jouissant d'une autre existence, » c'est-à-dire que, pour acquérir cette science qu'on n'a point eue dans une première vie, il faut en recommencer une seconde, avec toutes ses épreuves et toutes ses douleurs. Il faut chercher de nouveau la route qu'on n'a point su trouver, et qui seule peut mener au but définitif. Or, on le sait, le but définitif de l'esprit de l'homme, c'est d'être affranchi de la renaissance, c'est d'être soustrait aux maux et aux biens de ce monde.

« A ce moment, » c'est-à-dire au moment de la libération, « il est délivré des deux; » l'esprit est délivré des alternatives continuelles du bien et du mal. Il ne les sent plus; il échappe à la vaine jouissance de l'un et au joug douloureux de l'autre, de même que son corps échappe à toutes ces impressions diverses dont il était sans cesse assailli.

C'est que le lingam est d'une origine qu'il ne faut confondre avec aucune autre. « Le corps grossier est engendré « de père et de mère. » C'est la génération avec toutes ses influences et toutes ses conditions qui produit ces corps dont la masse frappe nos yeux; c'est elle qui les fait naître

avec tous les accidents que nos sens y observent. Mais « les « autres corps, » les corps subtils, « ne sont pas engendrés « de père et de mère. » Ils viennent bien se joindre aux corps engendrés pour les animer et les faire vivre; mais ils sortent d'une autre source et ne sont pas soumis aux mêmes lois. Les corps subtils ont été formés de la réunion des cinq molécules élémentaires, encore plus subtiles qu'eux. Ils ne meurent pas comme la matière à laquelle ils sont joints; leur destinée est tout autre aussi bien que leur origine. Les corps grossiers sont insensibles, mais les corps subtils ne le sont pas.

« C'est parce que le lingam a été produit antérieurement « à tout le reste, qu'il a la faculté de ressentir des effets. » Produit dès le commencement du monde, le lingam est doué de sensibilité; il peut éprouver le bien et le mal, le plaisir et la douleur; le corps grossier ne peut rien éprouver de pareil. « Le lingam seul peut jouir des choses, et les autres « corps ne le peuvent pas; » et ce qui le prouve bien, c'est que quand le corps est mort, il n'y a plus en lui de sensation; il n'y a plus rien en lui qui distingue la peine du plaisir, le bien du mal; le lingam a disparu, et avec lui toutes les perceptions ont cessé. Il est donc le seul qui jouisse de cette faculté de ressentir les phénomènes et les effets sans nombre dont ce monde est le perpétuel théâtre.

Mais le lingam ne diffère pas moins des autres corps par sa composition, qu'il n'en diffère par son origine et par ses facultés. « Le lingam est composé de dix-sept parties »; et ces dix-sept parties, ce sont les onze organes de perception et d'action, les cinq molécules élémentaires, et l'intelligence, qui comprend aussi le moi. Le lingam ainsi composé est profondément différent du corps matériel que forme la com-

binaison des cinq éléments grossiers, l'éther, l'air, le feu, l'eau et la terre.

Le lingam était un et simple à l'origine du monde, à l'époque de la création des choses; mais bientôt il s'est multiplié sous l'influence des causes qui agissent perpétuellement sur lui. Bien que toujours composé des mêmes éléments, il s'est individualisé; sans cesser d'être ce qu'il est, il est devenu personnel, et pour chaque être il a revêtu des formes et des destinées diverses. A l'époque de la création, il n'appartenait qu'à Hiranyagarbha, c'est-à-dire à Brahma, à l'œuf d'or qui flottait à la surface des eaux; mais ensuite il s'est répandu, ainsi que nous le voyons, dans tous les êtres qu'il anime. C'est comme le père qui, tout unique qu'il est, donne naissance à de nombreux fils, destinés à produire eux-mêmes une postérité plus nombreuse encore. Un seul être, par voie de génération, se multiplie à l'infini; de là aussi la multiplicité des lingam. Si les individus sont entre eux dissemblables à tant d'égards, c'est que « la variété des individualités tient à la différence des actes. » Selon que, dans une existence antérieure, on s'est conduit d'une certaine manière, on renaît sous certaines formes et dans certaines conditions. Une première existence influe sur la seconde, et celle-ci influe également sur celle qui doit la suivre. C'est un enchaînement perpétuel d'une destinée à une autre, jusqu'à ce que la science vienne rompre cette chaîne fatale, et assurer à l'âme son éternelle liberté.

Ainsi, dans cette vie, le lingam est uni au corps par des liens qui les rapprochent si intimement, que le vulgaire ne peut les distinguer. « Le corps matériel étant le réceptacle « du véhicule du lingam, on ne peut nommer l'un sans nom-

« mer aussi l'autre. » On ne saurait parler du lingam sans parler en même temps du corps qui le renferme, et de cette portion de matière à laquelle il est joint. C'est que dans le corps vivant, dans l'être humain, tel que le vulgaire le voit, il y a trois choses que le vulgaire ne discerne pas : d'abord le corps matériel (déha), formé de chair, de muscles, de vaisseaux, etc.; puis le véhicule du lingam, le lingasarîra, indispensable au lingam pour traverser les existences successives qu'il doit subir; enfin, et en troisième lieu, le lingam lui-même, l'attribut, composé, comme on l'a dit, des cinq molécules élémentaires, des onze organes et de l'intelligence, et qui doit mener l'âme au but définitif qu'elle poursuit.

Il faut d'autant moins s'étonner que l'on confonde trop souvent ces trois termes, que « le lingam ne subsiste pas par « lui seul : privé de son réceptacle, il est comme l'ombre ou « comme la peinture. » Il faut à la peinture, aux couleurs que mêle la main du peintre habile, une toile où elles s'appliquent; il faut au tableau un support sans lequel il ne peut être; il faut, pour que l'ombre ait lieu, un objet qui la produise; le gnomon produit l'ombre; mais sans le gnomon, l'ombre ne se marque point sur le cadran solaire. Tout de même, le lingam ne serait pas sans le lingasarîra, sans le déha, c'est-à-dire sans le véhicule qui le porte, et sans le corps matériel dans lequel il se réfugie. Le lingam a besoin de l'un et de l'autre, bien qu'il ne soit formé d'aucun des deux.

Sa fonction propre est différente des leurs : « car la trans- « migration des lingams n'a pour objet que le but de l'esprit. » C'est pour délivrer l'âme que le lingam transmigre dans ces existences qu'il parcourt. Il sert l'âme, « comme les fonc-

« tionnaires d'un roi » servent le monarque dont ils sont les dociles instruments.

Quant au corps matériel (déha), il est fort au-dessous de fonctions aussi nobles. Ce n'est pas lui qui peut procurer à l'âme la béatitude qu'elle cherche; il est l'asile du lingasarîra, qui ne peut se passer de lui. Mais, bien qu'indispensable à l'œuvre commune, c'est-à-dire au salut, il doit disparaître dans cette condition nouvelle, où l'âme, éclairée par la philosophie, sera délivrée de la renaissance. « Le corps matériel « (déha) est composé des cinq éléments grossiers; » et c'est là ce qui fait qu'à la mort il se dissout et se décompose, tandis que le lingam survit pour tenter des destinées nouvelles.

Telle nous apparaît la doctrine de la transmigration dans les Soûtras de Kapila; tels sont les aphorismes qu'il y a consacrés, et que son école a développés après lui. Au fond, Isvara Krishna, malgré des changements de formes assez considérables, n'a rien innové; il a reproduit les idées du maître, plus claires, mieux ordonnées, mais toujours les mêmes; et nous voyons par cet exemple, après tant d'autres, que nous pouvons nous fier entièrement à son exactitude et à sa scrupuleuse fidélité.

Je poursuis la traduction de la Kârikâ.

QUARANTE-QUATRIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ.

« Par la justice, on va dans une région supérieure, et l'on « va dans une région inférieure par l'injustice; par la science « on acquiert la délivrance; et par le contraire de la science, « l'enchaînement continue. »

La justice et l'injustice, c'est le vice et la vertu. Selon que

l'être, dans une de ses existences, a été vertueux ou coupable, il monte ou il descend dans l'échelle des créatures. La région supérieure comprend huit degrés au-dessus de la condition humaine : c'est d'abord la région des Pisâtchas, génies plus puissants que l'homme, mais moins puissants que ceux qui les suivent; c'est ensuite la région des Râkshasas, celle des Yâkshas et celle des Gandharvas. Au-dessus de ces quatre premières régions en viennent encore quatre autres : la région d'Indra, celle de Soma, celle de Pradjâpati, et enfin, par delà toutes les autres, celle de Brahma.

Voilà toutes les régions que le lingam peut parcourir, quand il s'élève de conditions en conditions.

Quand, au contraire, il s'abaisse, et que le vice l'entraîne en bas, il quitte la région de l'humanité pour devenir successivement, et par degrés décroissants, animal, bête fauve, oiseau, reptile, végétal, et même minéral. Il descend et s'enfonce de plus en plus dans ces existences obscures et incomplètes, où l'intelligence s'affaiblit et disparaît. Il en arrive enfin à cet état où, non-seulement l'intelligence, mais aussi la vie elle-même semble cesser. Le lien fatal qui enchaîne l'homme s'appesantit avec ces dégradations perpétuelles; et plus il descend, plus il s'éloigne de la libération. C'est qu'il n'y a que la science qui puisse délivrer l'homme; et cette science, c'est le Sânkhya et sa doctrine qui la donnent dans toute sa plénitude et toute son efficacité. L'ignorance est donc le plus grand mal que nous puissions éprouver en ce monde; car celui-là engendre et éternise tous les autres maux. Il faut combattre l'ignorance et la vaincre à tout prix; car ce triomphe-là est la garantie de tous les autres. Une fois la science acquise, la transmigration cesse; et l'âme,

arrivée au point le plus élevé qu'elle puisse atteindre, et ne redoutant plus un retour à la vie, reçoit le nom de Paramâtmâ, c'est-à-dire d'esprit suprême.

Kapila exprime dans ses Soûtras la même pensée que nous retrouvons dans le second vers du quarante-quatrième sloka; mais il l'exprime d'une manière beaucoup plus concise:

Lecture 3, soûtra 21 : « La libération par la science. »

Id., soûtra 22 : « L'enchaînement par le contraire. »

Id., soûtra 23 : « Par l'influence permanente de la « science, il n'y a plus ni confusion ni erreur. »

QUARANTE-CINQUIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ.

« Par l'impassibilité, on obtient l'absorption dans le sein « de la nature; par l'abandon désordonné à la passion, on « subit la transmigration; par la puissance, on s'assure la « destruction des obstacles. Par le contraire, on n'a que le « contraire. »

Au-dessous de la science, qui est l'état supérieur de l'âme et qui lui donne son éternelle liberté, il y a plusieurs autres degrés qui, tout inférieurs qu'ils sont, peuvent encore donner à l'homme certains avantages. La science seule le conduit à son but définitif; les autres degrés le conduisent à un but qui, pour être moins élevé, mérite encore d'être recherché. Si l'homme, sans éclairer son esprit, sans arriver à se connaître et à se distinguer profondément des choses, a su néanmoins dompter ses passions, il obtiendra une récompense qui attend ce louable effort: il échappera en partie, par cette vertu secondaire, à la loi de la renaissance. Mais,

au lieu de cet état suprême que la science lui eût assuré, il n'aura que cet état subordonné où l'être se dissout et s'absorbe dans le sein de la nature; il se résoudra dans les huit premiers éléments, c'est-à-dire la nature, l'intelligence, le moi et les cinq molécules subtiles. Il renaîtra bientôt sous une autre forme humaine, et recommencera ses transmigrations, jusqu'à ce qu'il ait conquis son salut.

Si l'homme, au contraire, loin de dompter ses passions, s'est laissé emporter à tous leurs excès, il transmigrera, non plus dans l'espèce humaine, mais dans les espèces inférieures. Il y descendra d'autant plus qu'il sera plus coupable. Mais l'homme ne se perd pas seulement par ces passions vulgaires dont chacun connaît les emportements; il se perd aussi par les moyens qu'il emploie pour conjurer les résultats fatals qu'elles entraînent. Il croit s'absoudre de ses fautes en se disant: « Je fais des sacrifices, je fais des offrandes aux « dieux; mes fautes sont rachetées. » Vaine erreur: les fautes de l'homme ne s'effacent point à ce prix; et, malgré ses prières, malgré les dons pieux déposés sur les autels, il reste soumis aux épreuves de la transmigration, tant qu'il n'a pas su les conjurer par sa sagesse.

Il faut ajouter que la science qui le sauve ne lui donne pas seulement la liberté, elle lui assure aussi la puissance qui renverse tous les obstacles. Cette puissance, ainsi qu'on l'a vu, est de huit espèces; et l'homme qui la possède peut satisfaire tous ses désirs sans que rien, dans les trois mondes, puisse un seul instant les entraver. Quand, au contraire, l'homme s'est affaibli par le vice, l'impuissance dans laquelle il tombe lui fait trouver partout des obstacles insurmontables. Le lien qui l'attache à cette vie s'appesantit et s'aggrave;

et, dans sa misère, l'homme ne peut rien accomplir de ce qu'il veut: tout l'arrête et tout l'enchaîne.

Il y a donc pour l'homme et pour sa conduite ici-bas une double série de causes et d'effets qui sont toujours et indissolublement unis. La première cause, c'est la vertu; et le premier effet, c'est l'ascension dans l'échelle des êtres. La seconde cause, c'est le vice; et le second effet, c'est l'abaissement dans l'échelle des êtres. Au même titre, la science cause la libération; l'ignorance cause l'enchaînement ou la transmigration. L'impassibilité cause la dissolution du corps subtil, composé des huit premiers éléments; la passion cause la renaissance; le pouvoir cause la destruction de tous les obstacles; et l'impuissance, enfin, crée les obstacles sous toutes les formes.

Si, en effet, ce que l'homme doit craindre et fuir pardessus tout, c'est l'ignorance, qui prépare et perpétue tous les maux, il doit savoir aussi que l'erreur qui l'enchaîne peut être de trois espèces. D'abord l'homme, dont le but définitif doit être de bien discerner l'âme de tout ce qui n'est pas elle, peut la confondre avec la nature; il peut croire que l'esprit et la matière ne font qu'un. En second lieu, sans confondre l'âme avec la nature elle-même, l'homme peut la confondre avec un des produits de la nature, soit avec l'intelligence, soit avec le moi, soit avec les molécules élémentaires, soit avec les sens. Enfin, l'homme peut se tromper non moins dangereusement en croyant conquérir la libération éternelle par des pratiques religieuses et par d'aveugles austérités. De ces trois erreurs viennent trois liens différents pour l'homme; et l'on pourrait appeler l'un, le lien de nature; l'autre, le lien de confusion; et le troisième, le lien

d'offrande (prakritika, veikrita, dâkshina). Ces trois erreurs seront punies proportionnellement à leur gravité : l'âme sera enchaînée à sa forme matérielle pour un temps plus ou moins long; et ceux, par exemple, qui l'auront confondue avec les sens resteront dans les liens de la transmigration pendant dix manvataras, c'est-à-dire trois milliards quatre-vingt-quatre millions quatre cent quatre-vingt mille années. Les hommes qui auront commis la première erreur, et qui n'auront étudié que la nature sans étudier l'âme, seront moins punis; mais ceux qui auront commis la troisième erreur le seront bien plus encore que ceux qui auront identifié l'âme avec ses organes.

Telles sont les récompenses et les peines qui attendent l'âme, selon qu'elle se sera éclairée par la science ou qu'elle se sera résignée à l'ignorance, selon qu'elle aura su dompter les passions ou qu'elle en aura subi le joug dégradant. A côté de la vie matérielle du corps, il y a donc pour l'homme une autre existence qui est tout intellectuelle et morale. Cette existence aussi a ses phases diverses; elle a ses biens et ses maux; elle a ses souffrances et ses joies, ses défaites et ses triomphes. Le domaine intellectuel comprend les causes et les effets, au nombre de seize, qu'on vient d'énumérer, et qui forment toute la destinée des êtres. Mais, dans ces situations différentes, l'intelligence qui les subit peut présenter tour à tour des aspects non moins différents; elle fait un usage complet de ses facultés et de ses instruments; mais elle peut aussi, par une foule de circonstances de toute sorte, être privée de ses facultés, ou n'employer qu'imparfaitement les organes qui la servent.

QUARANTE-SIXIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ.

« Dans ce domaine de l'intelligence, il y a quatre états « qu'on peut appeler: l'empêchement, l'incapacité, l'acquies- « sence et la perfection. Par suite de l'influence inégale « des trois qualités, les espèces que peut présenter cette « création intellectuelle sont au nombre de cinquante. »

Les huit causes qui peuvent sauver l'homme ou le perdre agissent différemment sur son intelligence : tantôt elles lui font obstacle et l'empêchent de discerner les choses; tantôt elles l'affaiblissent et la réduisent à l'incapacité; d'autres fois, loin de la troubler, elles la calment, et lui donnent la quiétude et la tranquillité; enfin, parmi les huit causes, il en est qui assurent à l'intelligence toute la perfection dont elle est capable, et lui procurent toute la certitude qu'elle peut avoir. Prenons un exemple : Quelqu'un voit à distance un poteau, mais il ne peut le distinguer assez nettement, et l'éloignement l'empêche de savoir ce qu'est précisément l'objet qu'il aperçoit; voilà le premier cas. Mais l'observateur s'approche, il voit très-distinctement l'objet qui d'abord avait fait naître des doutes dans son esprit; pourtant, malgré ses efforts, malgré la proximité de l'objet, il ne peut encore s'en rendre compte et dissiper son incertitude; voilà le cas de l'incapacité. Dans une autre circonstance, l'observateur, après quelques tentatives infructueuses, se lasse de ses recherches, et renonce à deviner la vraie nature de l'objet qu'il a sous les yeux. Sans inquiétude, il se dit : « Qu'ai-je affaire de cet « objet? que m'importe que ce soit un poteau ou telle autre

« chose? » C'est le cas de l'acquiescence; l'intelligence cesse d'être troublée, parce qu'elle devient indifférente. Enfin, il est un quatrième et dernier état, où l'intelligence acquiert la connaissance parfaite qu'elle désire; elle sait précisément que l'objet perçu est bien un poteau, et n'est pas autre chose. Ce quatrième état, c'est la perfection.

Mais ces quatre états de l'intelligence peuvent encore revêtir des nuances nombreuses. Les trois qualités qui dominent la nature entière, et qui y produisent tant de modifications, exercent aussi leur empire sur ces états intellectuels; et, selon qu'elles se combinent dans des proportions plus ou moins fortes, elles donnent naissance à cinquante espèces, qu'il est possible de distinguer. Les trois qualités sont, comme on se le rappelle : la bonté, la méchanceté et l'obscurité. Ainsi, l'empêchement, premier état de l'intelligence, peut être bon ou mauvais; il peut être indifférent, c'est-à-dire n'être ni l'un ni l'autre. Il se peut, en outre, qu'il soit plus ou moins bon, plus ou moins mauvais; et, de là, une foule de nuances qui ne se confondent point les unes avec les autres.

QUARANTE-SEPTIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ.

« Les espèces de l'empêchement sont au nombre de cinq;
« les espèces de l'incapacité sont, par suite de la défectuosité
« des organes, au nombre de vingt-huit; celles de l'acquies-
« cence, au nombre de neuf; et celles de la perfection, au
« nombre de huit. »

Ce sloka de la Kârikâ. qui est purement énumératif, ne fait que reproduire, presque mot pour mot, les Soûtras de

Kapila; ce sont les mêmes divisions et des termes à peu près identiques.

Lecture 3, soûtra 35 : « Les distinctions de l'empêchement « sont au nombre de cinq. »

Id., soûtra 36 : « L'incapacité est de vingt-huit espèces. »

Id., soûtra 37 : « L'acquiescence a neuf espèces. »

Id., soûtra 38 : « La perfection a huit espèces. »

Les cinq espèces de l'empêchement se subdiviseront elles-mêmes en sous-espèces encore plus nombreuses; mais ces espèces et ces sous-espèces ont toutes pour résultat, à des degrés divers, d'empêcher la libération de l'âme. Si l'on s'en rapporte à Vidjnâna Bhikshou, les cinq espèces de l'empêchement reconnues par l'école de l'Yoguisme et Patandjali, sont l'ignorance (avidhyâ), l'égoïsme (asmitâ), l'amour (râga), la haine (dvésha), et la peur (abhinivésa). La Kârikâ donne des espèces différentes de l'empêchement; les voici :

QUARANTE-HUITIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ.

« L'obscurité a huit espèces; le trouble en a autant; le « grand trouble en a dix; les ténèbres ont dix-huit espèces; « et les profondes ténèbres en ont dix-huit également. »

Ainsi, d'après Isvara Krishna, les cinq espèces de l'empêchement sont : l'obscurité, le trouble, le grand trouble, les ténèbres et les profondes ténèbres, ou, pour traduire plus fidèlement, les aveugles ténèbres, les ténèbres des aveugles. On voit que, dans cette énumération, la Kârikâ

n'est pas tout à fait d'accord avec les commentateurs des Soûtras; mais ce dissentiment est sans importance.

L'obscurité de l'intelligence, premier obstacle à la libération de l'âme, a huit espèces; et ces huit espèces, si l'on en croit Gaoudapada, correspondent aux huit premières catégories. Un homme croit, par exemple, que son âme doit se dissoudre dans la nature (prakriti), et il se dit: « Quand mon « âme passera dans la nature, je serai délivré. » C'est une première espèce de l'obscurité ; il ne voit pas le vrai but de l'esprit, le but définitif, qui est la libération absolue. On peut croire encore que l'âme, au lieu de passer dans la nature, passera dans l'intelligence; c'est une seconde espèce d'erreur ou d'obscurité. En troisième lieu, on peut supposer que l'âme passera dans le moi. Enfin, l'on peut supposer qu'elle passera dans l'une des cinq molécules élémentaires. Ce sont là autant d'erreurs qui constituent autant d'espèces de l'obscurité. Ces espèces sont, par conséquent, au nombre de huit, comme les catégories dans lesquelles on absorbe l'âme successivement.

Le trouble, seconde espèce de l'empêchement, compte, ainsi que l'obscurité, huit subdivisions. Ces subdivisions se rapportent aux huit degrés de la puissance surnaturelle. (Voir plus haut, sloka vingt-troisième). L'intelligence se trouble et se perd en poursuivant tour à tour chacun de ces degrés; ce sont pour elle autant de faux pas et de chutes. Ce n'est pas là ce qu'elle doit rechercher; si elle veut atteindre sa libération éternelle; et les dieux eux-mêmes, en se méprenant comme les hommes, ont été punis comme eux. Indra, par exemple, en ne pensant qu'à s'assurer cette puissance, a manqué le but; et il a dû transmigrer dans de nombreuses

existences. L'intelligence s'égare sur ces traces fatales quand, au lieu d'attendre le pouvoir surnaturel comme le fruit nécessaire de la science, elle en fait l'unique objet de ses désirs, et qu'elle oublie la philosophie, qui peut seule la délivrer. Or, comme il y a huit espèces de pouvoir surnaturel, les espèces du trouble sont en nombre égal, et par conséquent l'on en peut compter jusqu'à huit.

Les espèces du grand trouble sont au nombre de dix; elles sont toutes relatives aux cinq sens. L'homme peut se passionner tour à tour pour chacun d'eux : il peut, tantôt rechercher les sensations de la vue, tantôt rechercher follement celles du goût, du toucher, de l'ouïe, de l'odorat. Ses désirs différents l'emportent et le perdent. L'amour insensé auquel il se livre l'entraîne dans les excès, et le trouble de son être est porté au comble; il ne s'appartient plus, et ne se reconnaît plus lui-même. Mais l'homme n'est pas le seul être qui soit exposé à ces périls de la sensibilité; les dieux eux-mêmes n'y échappent point toujours; et, de là, deux séries dans les espèces du grand trouble : l'une qui concerne les hommes, et l'autre qui concerne les dieux. Ainsi, les espèces du grand trouble sont dix en tout.

Telle est l'explication que les commentateurs s'accordent à donner des espèces du grand trouble. Il faut, sans doute, l'accepter; mais je ne conçois pas bien que l'on puisse partager ces espèces entre les hommes et les dieux. Il y a contradiction évidemment à les distinguer, non plus par les objets auxquels elles s'appliquent, mais par les personnes qu'elles affectent. La suite des idées ne paraît pas s'accommoder fort bien de ce changement; et, malgré la juste autorité des commentateurs indiens qu'ont suivis MM. Wilson

et Lassen, je hasarderais une autre interprétation : je penserais que les deux espèces du grand trouble concernent les dix sens un à un, c'est-à-dire les cinq sens de perception et les cinq sens d'action; car on se rappelle que, dans le système sânkhya, le nombre des sens va jusqu'à dix. Ainsi, selon que l'homme se passionnerait démesurément pour l'un de ses sens, il y aurait une espèce du grand trouble correspondant à ces égarements; et, par conséquent, les espèces seraient au nombre de dix, comme les sens eux-mêmes. Cette explication est fort simple et fort claire; mais, comme elle n'a pour elle que l'autorité de celui qui la propose, elle ne doit être accueillie que sous toutes réserves.

Quoi qu'il en soit, le grand trouble, dans la pensée des philosophes indiens, résulte des égarements de la sensibilité; ce sont eux qui perdent l'homme en le détournant de son but, et l'agitation qu'ils jettent en lui le pousse et le retient dans les liens de la vie.

Si l'obscurité et le trouble ont huit espèces, si le grand trouble en a dix, les ténèbres en ont jusqu'à dix-huit. Ces dix-huit espèces se rapportent aux dix sens et aux huit degrés du pouvoir surnaturel. Au lieu de rechercher avec amour les sensations et la puissance, l'homme peut les fuir avec une haine tout aussi peu raisonnable; au lieu de s'y complaire, il peut les détester. Mais cet emportement nouveau n'est pas plus sage que le premier, et la haine ne pervertit pas moins que l'amour l'intelligence qu'elle subjugue. La colère aveugle l'esprit comme le désir, et ne l'enchaîne pas moins. Les ténèbres pourront donc avoir dix-huit espèces, puisque l'homme pourra également haïr et chacun des dix sens, et chacun des huit degrés du pouvoir surnaturel.

Enfin, les profondes ténèbres, les ténèbres aveugles ont dix-huit espèces, comme les ténèbres; et ces espèces s'adressent aux mêmes objets; seulement, dans ces dernières, l'homme, au lieu d'aimer ou de haïr, regrette et tremble. Au moment même où il jouit, soit des objets des sens, soit de la puissance, sous leurs diverses formes, la mort l'atteint; et, dans sa faiblesse, il déplore les biens qu'il abandonne, il regrette les joies qu'il est contraint de quitter; il tremble et s'épouvante devant la mort. Sa terreur n'est pas plus sage que ne l'étaient sa haine et son amour; mais elle obscurcit son intelligence encore davantage, et les ténèbres dans lesquelles elle la plonge sont d'une épaisseur que rien ne peut dissiper. Les dieux mêmes ne sont pas à l'abri de ces fautes déplorables; et si les hommes redoutent la mort, les dieux, qui sont immortels, craignent d'être chassés du ciel d'Indra par les Asouras; ils se lamentent d'une perte si cruelle quand ils en sont frappés, et leur désespoir, alors, n'est pas moins aveugle que celui des humains; leur âme est enveloppée de ténèbres qui ne sont pas moins profondes.

Ainsi, des quatre états de l'intelligence, on connaît maintenant le premier, l'empêchement, dans ses cinq espèces et dans toutes ses sous-espèces : elles sont en tout au nombre de soixante-deux.

M. Wilson remarque avec raison que ces subdivisions sont bien subtiles, et qu'elles sont peu précises. Mais on doit remarquer aussi que ce ne sont pas les commentateurs qui les inventent. Il est vrai que Kapila n'énumère point une à une toutes ces espèces; mais on a vu, par les quatre soûtras cités plus haut, qu'il les indique et qu'il en donne le nombre total, si d'ailleurs il ne croit pas devoir entrer dans les détails.

Il convient même d'ajouter que ces subdivisions n'ont point été imaginées par Kapila, ou du moins par l'auteur des Soûtras; il se réfère lui-même à des autorités antérieures de qui vient primitivement cette doctrine.

Lecture 3, soûtra 39 : « Les subdivisions sont établies « comme elles l'ont été antérieurement; » c'est-à-dire, suivant les scholiastes, comme elles l'ont été par les maîtres précédents; et si Kapila ne les détaille pas de nouveau, c'est pour éviter une prolixité inutile.

A l'empêchement, premier état de l'intelligence, succède l'incapacité, qui est le second. L'incapacité a ses sous-espèces, tout de même que l'empêchement avait les siennes.

QUARANTE-NEUVIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ.

« Les vices des onze organes des sens, avec les vices de « l'intelligence, forment ce qu'on appelle l'incapacité. Quant « aux dix-sept vices de l'intelligence, ils sont tous contraires « aux espèces de l'acquiescence et de la perfection. »

On a vu dans le quarante-sixième sloka que l'incapacité était le second état de l'intelligence, et dans le sloka quarante-septième, que cette incapacité pouvait avoir vingt-huit espèces. On voit ici que ces vingt-huit espèces de l'incapacité peuvent s'appliquer aux onze organes de la sensibilité et aux dix-sept vices de l'intelligence elle-même.

Quant aux onze organes de perception et d'action, ils sont, comme on s'en souvient, l'ouïe, la vue, le toucher, le goût et, l'odorat, d'une part; et, d'autre part, la voix, les pieds, les mains, les excrétoires et les parties génitales. Le manas, placé le onzième, est tout ensemble un organe de per-

ception et un organe d'action. Chacun de ces organes peut être frappé d'incapacité; et de là les onze vices des sens, c'est-à-dire, la surdité, la cécité, la paralysie du toucher, celle du goût et celle de l'odorat; puis ensuite le mutisme, la privation des pieds, la privation des mains, la constipation et l'impuissance, et enfin, pour le manas, la folie. Il est évident que quand un de ces onze organes est incapable de fonctionner, quelle que soit d'ailleurs la cause qui le mutile, l'intelligence est incapable aussi dans la même mesure. La surdité la prive des informations spéciales de l'ouïe; la cécité la prive des informations spéciales de la vue, etc.

Mais les défauts de l'intelligence ne lui viennent pas seulement des sens extérieurs : ils peuvent lui venir aussi de son propre fonds. L'intelligence a ses défectuosités particulières; et ces défectuosités, au nombre de dix-sept, correspondent aux neuf espèces de l'acquiescence et aux huit espèces de la perfection. Elles leur sont contraires une à une; et, en connaissant les espèces de l'acquiescence et les espèces de la perfection, on connaîtra du même coup, bien qu'à l'inverse, les défectuosités spéciales de l'intelligence. On verra plus loin quelles sont précisément les espèces de l'acquiescence et de la perfection; mais on peut dire dès à présent que les dix-sept défectuosités de l'intelligence sont les suivantes : l'intelligence comprend mal l'influence de la nature, celle des moyens, celle du temps et celle du hasard; et de là quatre défauts : l'intelligence ne sait pas s'abstenir des objets des cinq sens; et de là cinq autres défauts : en outre, l'intelligence ne connaît pas tout le prix de la réflexion, de la tradition, de la lecture, des trois manières de repousser la douleur, de la conversation d'un ami et de la

libéralité; et de là huit autres défauts, qui, joints aux neuf premiers, forment bien les dix-sept dont on a d'abord parlé.

Tels sont les deux premiers états de l'intelligence, l'empêchement et l'incapacité, subdivisés l'un et l'autre ainsi qu'on vient de le voir.

Le troisième état, c'est l'acquiescence, la quiétude, le calme, la tranquillité. Dans cet état, l'âme n'est plus entourée d'obstacles, ni entravée par ses défectuosités; elle n'est pas agitée par les passions, ni mutilée par les vices; mais elle n'est pas encore dans la voie de la perfection; seulement elle y tend, et elle va bientôt y atteindre. Elle n'est plus dans la région des orages, mais elle n'est pas encore dans la région de la lumière; elle est dans un repos et dans une sorte d'indifférence où le trouble n'arrive plus jusqu'à elle. Elle n'est pas encore parfaite, mais du moins elle n'est plus dégradée.

CINQUANTIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ.

« Les neuf espèces de l'acquiescence sont: d'abord, les « quatre acquiescences intérieures, relatives à la nature, aux « moyens, au temps, au hasard; et ensuite les cinq ac- « quiescences extérieures, qui se rapportent à l'abstinence « des choses diverses. »

Les quiétudes de l'esprit sont au nombre de neuf, dont quatre intérieures et cinq extérieures. Les quatre quiétudes intérieures résultent des quatre opinions diverses qu'on peut se faire sur la libération. En premier lieu, l'on peut se dire que c'est la nature qui fait tout, qui est le principe de tout, et qu'elle se chargera de délivrer, à elle seule, l'âme, qui,

par conséquent, n'a point à s'inquiéter de son salut. Dans cette croyance, l'intelligence se repose; et, malgré son erreur, elle est satisfaite, et ne cherche plus une délivrance dont elle est assurée. Telle est la première espèce de l'acquiescence intérieure. Sans doute c'est une vue très-fausse de l'intelligence, mais elle s'en contente pour se calmer; et, bien que la nature ne suffise pas à sauver l'homme, il peut se faire cependant que l'homme se fie complétement à elle, et que, dans sa sécurité, il jouisse d'une quiétude profonde.

Il se peut encore, en second lieu, qu'il s'en rapporte, non plus à la nature qui doit agir pour lui, mais aux moyens matériels qu'il emploie pour atteindre le but. Ainsi, parce qu'il portera le triple bâton des ascètes et leur écuelle, il croira gagner son salut éternel; et ses austérités religieuses le rassureront contre une future renaissance. De même que, dans le premier cas, l'homme se disait : « Je n'ai rien à faire « moi-même, la nature fera tout pour moi; » de même, dans le second cas, il se dit : « Ma piété fera tout pour moi; je « n'ai rien à faire, si ce n'est à remplir mes devoirs religieux; « et la libération m'est acquise. » Cette nouvelle erreur n'est pas moins certaine que l'autre; mais elle n'est pas moins efficace, et celui qui s'appuie sur elle peut y trouver une espérance qui le tranquillise et qui le satisfasse. Telle est la seconde espèce de l'acquiescence.

Quant à la troisième, bien qu'elle soit moins excusable encore, elle est tout aussi réelle. Dans son indifférence, l'homme se dit : « Qu'ai-je besoin de m'occuper de mon salut? « le temps, qui amène tant de choses, se chargera de le faire « à lui seul, et je puis m'en remettre à son invincible action. » Dans cette confiance, tout aveugle qu'elle est, l'homme peut

encore trouver le repos. Il se contente de méditer sans cesse ; et, sans arriver à la connaissance des vrais principes, il croit que la persévérance de sa méditation suffira pour le sauver. Il accumule les années sur les années; et, parce qu'elles s'amoncèlent, il s'imagine qu'elles lui procureront enfin la délivrance. En attendant, il jouit du repos.

Enfin, la quatrième espèce de l'acquiescence mérite encore moins d'éloges. Il y a des hommes qui, sans compter ni sur la nature, ni sur les moyens, ni sur le temps, sont assez aveugles pour compter sur le hasard. Une occasion favorable les sauvera; ils ne font rien d'ailleurs pour se sauver eux-mêmes, et ils espèrent follement que le hasard les servira mieux que ne le feraient leurs propres efforts. Ils l'attendent sans jamais en désespérer, quoiqu'il n'arrive pas; et cette satisfaction, toute vaine qu'elle est, suffit à leur donner une quiétude que d'autres ont rencontrée dans le temps, dans les moyens ou dans la nature.

Voilà les quatre premières espèces de l'acquiescence ; elles sont toutes intérieures et spirituelles (adhyâtmika). C'est par des croyances erronées ou vraies, peu importe, que l'intelligence se procure le repos. Elle se trompe ; mais elle est calme, et même au prix de l'erreur sa quiétude ne lui paraît pas achetée trop chèrement.

Les cinq autres espèces de l'acquiescence sont moins nobles et moins relevées ; elles sont simplement extérieures, et ne dépassent pas la région des sens. L'homme a pu se convaincre, même par la plus courte expérience, que les satisfactions de la sensibilité entraînent toujours après elles des agitations et des désordres. Que de tourments ne se donne-t-on pas pour acquérir des biens périssables! A peine

acquis à tant de frais, on les perd avec des regrets plus douloureux encore que l'acquisition n'a été pénible. Puis, que de troubles les jouissances sensuelles, les plaisirs, ne portent-ils point dans nos organes! quelle fièvre, quelle perturbation, quelle tempête! Il n'y a qu'un moyen d'apaiser tous les orages de la convoitise ou de la jouissance, c'est de s'abstenir; et, comme les sens sont au nombre de cinq, il y a aussi cinq espèces de quiétude naissant de l'abstinence qu'on s'impose.

Ces neuf quiétudes, les quatre intérieures et les cinq extérieures, ont toutes reçu des noms spéciaux que l'école sânkhya reconnaît, mais qu'elle emprunte probablement à l'école de Patandjali et de l'Yoguisme. Ces noms ont une couleur mystique et symbolique qui révèle et confirme cette origine. Les quatre quiétudes intérieures et spirituelles sont appelées, dans l'ordre où nous les avons énumérées plus haut: l'eau (ambhas), le flot (salilam), le torrent (ogha), et la pluie (vrishti). Évidemment ces métaphores correspondent à certains états intérieurs de l'âme auxquels le mysticisme, dans tous les temps, chez tous les peuples, sous toutes les formes, a fait de fréquentes allusions. Mais il serait fort difficile et assez inutile de rechercher le sens précis que les mystiques indiens ont prétendu donner à ces métaphores; il nous suffit de les nommer. Les cinq espèces de quiétudes extérieures s'appellent de noms plus singuliers encore: la grande ombre (soutamas), l'étai (pâram), le bel œil (sounétram), le féminin (nârîkam), et l'eau incomparable (anouttamâmbhasika).

Voilà quelles sont les espèces du troisième état de l'intelligence, c'est-à-dire de l'acquiescence. Mais après l'acquiescence, l'incapacité et l'empêchement, il reste encore un qua-

trième état de l'intelligence, qu'on appelle, d'une manière toute générale, la perfection.

CINQUANTE-UNIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ.

« Les huit perfections sont : le raisonnement, la tradition, « l'étude, les trois répulsions de la douleur, la conversation « d'un ami, et la libéralité. Les trois conditions qu'on a « d'abord mentionnées sont autant d'obstacles à la perfection.»

La première perfection pour l'intelligence, c'est de raisonner; sans le raisonnement, l'intelligence n'est pas; et ne point raisonner, c'est pour elle une abdication et un suicide. Quand on se demande sans cesse : « Qu'est-ce que la vérité? « Qu'est-ce que l'avenir? Qu'est-ce que la libération finale? « Comment puis-je atteindre le but de mon existence? » on raisonne, on réfléchit; et par ce continuel effort l'intelligence arrive à comprendre que l'âme est distincte de la nature; on comprend que l'intelligence, le moi, les cinq molécules subtiles, les onze organes des sens et les cinq éléments grossiers, sont tous distincts et différents les uns des autres. On acquiert ainsi la connaissance des vingt-cinq principes; on devient philosophe; on peut gagner son salut éternel, et l'on n'a plus à craindre les hasards et les épreuves de la transmigration.

A cette première et supérieure espèce de la perfection intellectuelle, en succède une autre. Au lieu de tirer la science de son propre fonds, on peut l'emprunter à autrui, on peut la recevoir de la bouche d'un maître. En réfléchissant soi-même, on découvre la vérité; mais on peut la découvrir aussi, quoique avec moins de peine, grâce à la tradition. Les maîtres l'enseignent avec une juste autorité; et ils peuvent s'ap-

puyer, pour la transmettre, ou sur leur témoignage personnel, ou sur le témoignage des saintes Écritures, sainement interprétées. Cette science traditionnelle n'est point à dédaigner, bien qu'elle ne vaille pas la science qu'on acquiert soi-même. Il faut apprendre à écouter les autres, comme on apprend à s'écouter soi-même; et c'est une seconde perfection dont l'intelligence ne doit pas se priver.

Il en est une autre, voisine de celle-là, comme elle l'est aussi de la première: c'est l'étude, c'est la lecture. Quand on n'est point assez fort pour réfléchir à soi seul et se fier à sa propre intelligence; quand on n'est pas assez heureux ou assez riche pour avoir des maîtres, on a l'étude et son constant appui. On consulte les livres, si l'on ne peut ni consulter sa conscience ni consulter des sages. L'étude des livres saints est féconde, et l'on y peut trouver aussi, en les approfondissant, la science des vingt-cinq principes, garantie de la libération éternelle.

Après la réflexion, après l'enseignement, après l'étude, les autres perfections de l'intelligence, ses autres perfectionnements, ce sont les trois répulsions de la douleur. La douleur, ainsi qu'on l'a vu dès le début (sloka premier) est triple; elle est intrinsèque, extrinsèque et supérieure. Savoir se délivrer des maux de toutes sortes, c'est une perfection qui est triple, comme le sont les espèces de maux dont l'homme est assiégé.

Voilà donc déjà six perfections intellectuelles.

Une septième, c'est la conversation d'un ami; les épanchements de l'amitié ont presque le même résultat que l'étude, l'enseignement et la réflexion. Un ami tient lieu d'un livre; il tient lieu d'un maître qui enseigne; il tient lieu du raisonnement qui éclaire. S'il a lui-même acquis la science, il la

transmet à son ami, bien mieux qu'un livre, un précepteur ou la réflexion ne pourraient le faire. L'étude solitaire attriste, la leçon d'un maître fatigue, la réflexion accable. La présence et l'entretien d'un ami raniment les forces épuisées et en donnent de nouvelles. Avec lui, l'intelligence se perfectionne comme le cœur se réjouit; le plaisir et la science l'accompagnent.

Enfin, la huitième et dernière perfection, c'est la libéralité (dânam). La libéralité consiste surtout dans les dons faits aux saints personnages. On leur offre une retraite et un gîte; on leur offre des herbes, un bâton, une besace, des aliments, un vêtement même; et, en retour des dons qu'on leur fait, ces hommes sages et pieux vous transmettent la science qu'ils possèdent, et vous sauvent en vous assurant par elle la libération.

Telle est l'interprétation que la plupart des commentateurs du Sânhkya, et entre autres Gaoudapada, donnent de cette dernière perfection (dânam). Mais Vatchespati Misra et Nârâyana expliquent le mot de dânam, non point par l'idée de don, mais par l'idée de pureté, en le tirant d'une autre racine (daip, au lieu de dâ). Suivant eux, la huitième perfection de l'intelligence serait la pureté intellectuelle et morale, et non pas la libéralité. J'inclinerais, pour ma part, à cette interprétation que Vatchespati Misra emprunte à Patandjali lui-même : « L'immuabilité de la science qui distingue les choses, « dit-il, c'est ce qu'on appelle la pureté intellectuelle; et l'on « ne peut l'acquérir que par de longues et constantes prati- « ques de méditations ininterrompues. »

En joignant les huit espèces de la perfection aux neuf espèces de l'acquiescence, on peut se faire une idée des dix-

sept espèces de l'incapacité qu'on a signalées comme contraires à celles de l'acquiescence et de la perfection. (Voir plus haut, sloka quarante-neuf). Les dix-sept incapacités intellectuelles, réunies aux onze incapacités organiques, forment les vingt-huit incapacités indiquées dans le sloka quarante-sept.

Il est évident que de ces quatre états de l'intelligence, appelés l'empêchement, l'incapacité, l'acquiescence et la perfection, les trois premiers sont des obstacles au quatrième, le seul que l'homme doive vraiment rechercher. De même qu'un éléphant, tout impétueux qu'il est, s'arrête et se modère quand il est retenu par le frein d'acier de son conducteur; de même aussi le monde, entravé par l'empêchement, l'incapacité et l'acquiescence, souffre de l'ignorance qui l'opprime. Il faut donc fuir ces trois états inférieurs de l'esprit; il ne faut désirer que la perfection : c'est elle seule qui mène à la science; c'est elle seule qui mène au salut.

On a vu plus haut (sloka quarante-sept) que Kapila se bornait à nommer les quatre états de l'intelligence, et à indiquer le nombre des espèces que compte chacun de ces états; il ne détaillait pas ces espèces, laissant aux commentateurs ce soin secondaire, et se bornant à renvoyer pour les développements aux doctrines antérieurement admises. Il ne fait d'exception que pour le dernier et le plus élevé de ces quatre états, c'est-à-dire pour la perfection; mais Kapila n'oublie pas cependant sa concision habituelle, et il dit simplement :

Lecture 3, soûtra 40 : « La perfection se compose du rai-
« sonnement, etc. »

Nous savons quelles sont les autres espèces de la perfec-

tion; et la Kârikâ, tenue à moins de laconisme que le maître, les a toutes énumérées les unes après les autres. Mais ici encore il est bon de faire remarquer combien la Kârikâ reste fidèle à la pensée et même à l'expression originales. Kapila ne cite que le raisonnement, et le mot qu'il emploie se trouve reproduit scrupuleusement dans le travail d'Isvara Krishna. L'auteur de la Kârikâ n'a rien innové; et lorsque Kapila ne lui a pas donné toutes les indications nécessaires, il n'a fait que les emprunter aux traditions de l'école, invoquées par Kapila lui-même.

Pour bien voir le point du système où nous sommes actuellement parvenus, et pour bien comprendre ce qui va suivre, il est utile de rappeler quelques-unes des idées précédentes et de les résumer, avant d'aller plus loin.

Dans le sloka vingt-troisième, il a été établi que les dispositions ou qualités de l'âme, bonnes et mauvaises, sont au nombre de huit: la vertu et le vice, la science et l'ignorance, l'impassibilité et la passion, le pouvoir et l'impuissance. Le lingam, revêtu de ces qualités diverses, subit toutes ses transmigrations (sloka quarante); et ces qualités l'accompagnent dans les existences successives qu'il traverse. Ce sont elles qui déterminent à quel degré de l'échelle des êtres le lingam doit renaître dans l'un des trois mondes, celui des hommes, celui des animaux ou celui des dieux. Ces dispositions peuvent être entravées ou favorisées par l'empêchement, l'incapacité, l'acquiescence et la perfection (sloka quarante-six). Il résulte de cet ensemble des qualités ou dispositions, et des alternatives de bien et de mal dont elles sont modifiées, un monde intellectuel, ou, comme disent les Indiens, une création intellectuelle, une création conditionnelle. Mais à côté de cette création, et

parallèlement à elle, il s'en développe encore une autre : c'est la création, le monde du lingam, composé, comme on le sait, des cinq molécules élémentaires (sloka quarante), de l'intelligence, du moi et du manas. Le lingam traverse les quatorze degrés de l'existence, suivant ses actes dans une vie antérieure, et tant que la science n'a point conquis à l'homme la libération définitive.

Ici donc s'élève la question de savoir si cette double création conditionnelle et personnelle est nécessaire au salut. L'âme, pour atteindre à la liberté éternelle, a-t-elle également besoin et de la création intellectuelle et de la création personnelle? C'est à cette question que répond la Kârikâ dans le sloka suivant.

CINQUANTE-DEUXIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ.

« Sans les dispositions, il n'y aurait point de lingam; « sans lingam, il n'y aurait jamais cessation de l'influence « des dispositions. De là vient une double création : l'une « qui est appelée la création du lingam, l'autre qui est « appelée la création des dispositions. »

Sans la création des dispositions, sans la création conditionnelle, il n'y aurait pas de lingam; c'est-à-dire, sans l'influence des dispositions qu'on a montrées dans une existence antérieure, on ne renaîtrait point, on ne prendrait point une nouvelle forme corporelle. C'est parce qu'on a été vertueux ou vicieux, éclairé ou ignorant, fort ou impuissant, passionné ou impassible dans une certaine mesure durant une première vie, qu'on en subit une seconde, meilleure ou pire. Le lingam, qui constitue la personnalité dans cette

nouvelle épreuve, et qui persiste d'une existence à l'autre, ne serait donc point, si les dispositions ne déterminaient pas à l'avance dans quelle condition, supérieure ou dégradée, il devra reparaître. Réciproquement, sans le lingam, sans la personnalité qui présente et développe les dispositions en les modifiant, l'action de ces dispositions ne cesserait jamais; elles resteraient perpétuellement les mêmes; d'une existence à une autre, elles ne changeraient point, et il n'y aurait pas de motif pour qu'elles changeassent jamais en quoi que ce fût. C'est par l'association du lingam qu'elles sont modifiables; c'est par le contact du lingam qu'elles s'épurent ou se dégradent.

De là vient la double création du lingam et des dispositions, le lingam en lui-même ne changeant pas, et restant toujours ce qu'il est sous les vêtements successifs qu'il doit prendre; les dispositions, au contraire, variant toujours dans leur intensité et leur développement.

Voilà donc ici-bas les deux conditions de la vie de l'homme. L'esprit et le corps sont constamment associés; et leur action réciproque fait toute la destinée humaine dans cette existence, comme elle l'a faite dans les existences passées, comme elle la fera dans les existences futures. Il faut que la vertu et le vice, c'est-à-dire les dispositions intellectuelles, aient agi, pour que le lingam soit créé et qu'une nouvelle vie recommence; mais il faut aussi que le lingam ait préalablement existé, pour que les actes de vertu et de vice et tous les autres soient possibles. Les deux créations sont donc indispensables l'une à l'autre; et, pour prendre la comparaison des scholiastes indiens, leur rapport est celui de la graine à l'arbre : sans la graine, l'arbre n'est pas : mais

sans l'arbre, la graine n'est pas davantage. La graine produit l'arbre, l'arbre produit la graine, et il est impossible de dire que l'un soit antérieur ou postérieur à l'autre; ils s'engendrent mutuellement, et dans une succession qui ne doit pas finir. Mais la création intellectuelle a une fin; et quand l'âme une fois s'est libérée par la science, la succession du lingam et des dispositions cesse pour elle; elle n'a plus à revenir à l'existence, et la chaîne qui l'y attachait est pour jamais rompue.

L'explication que je viens de donner est celle de Gaoudapada commentant la Kârikâ, et de Vidjnâna Bhikshou commentant les Soûtras de Kapila. Mais quelques scholiastes entendent ce passage fort important en un autre sens. Ils admettent aussi deux créations; mais ces deux créations ne sont pas celles que nous venons de voir. Pour eux, la création du lingam est la création intellectuelle; le lingam comprend l'intelligence et les principes suivants, et c'est lui qui jouit des objets extérieurs. Quant à la création conditionnelle (bhâva sarga), c'est, suivant ces commentateurs, l'ensemble des objets sensibles, le monde du dehors, le monde matériel. Les relations d'ailleurs entre le lingam et le monde restent les mêmes, et leur action réciproque n'en est ni moins efficace ni moins nécessaire.

La différence n'est pas très-grande entre ces deux explications; mais la première me semble préférable, en ce qu'elle s'accorde mieux avec le reste de la doctrine.

On a vu plus haut ce qu'était la transmigration, les causes qui la produisent et qui la modifient, son origine et sa fin; on a vu aussi que la métempsychose était la suite d'une existence antérieure, et que le lingam pouvait parcourir les dif-

férents degrés de l'échelle des êtres, selon la conduite qu'il aurait tenue, vertueuse ou coupable. Cette croyance étant admise, il y a grande importance à savoir quels sont ces dégrés et dans quel ordre ils se succèdent, depuis le plus bas jusqu'au plus élevé. L'homme, qui peut être soumis à tant d'épreuves, doit les connaître, afin d'éviter les unes et d'obtenir les autres. A mesure qu'il monte dans cette échelle, il approche de la béatitude, de même qu'il s'en éloigne de plus en plus à mesure qu'il y descend.

La question est assez grave pour mériter un examen particulier; et voici le distique dans lequel elle est expliquée :

CINQUANTE-TROISIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ.

« La création divine compte huit degrés; la création des « êtres nés de la matrice en a cinq; la création humaine « n'en a qu'un seul. Tel est dans sa totalité le monde des « êtres. »

Nous connaissons déjà les huit espèces de dieux subordonnés les uns aux autres. En commençant par les plus élevés, nous trouvons d'abord le monde de Brahma ou des dieux supérieurs. Le second degré est celui des prâdjapatis, c'est-à-dire des progéniteurs, des manous, des rishis, ou sages parvenus à l'état de dieux. Le troisième degré, appelé saoumya, est celui de la lune et des planètes (soma, lune). Le quatrième est le degré d'Indra et des dieux secondaires. Le cinquième est le degré des gandharvas, sorte de demi-dieux qui sont les serviteurs d'Indra. Le sixième degré est celui des rakshasas, sorte de démons qui sont les ennemis des dieux. Le septième, celui des yakshas, esprits encore moins

puissants, et qui sont les serviteurs de Kouvéra, leur chef et le dieu de la richesse. Enfin, au dernier degré parmi les êtres surhumains, sont les pisâtchas, génies cruels et malfaisants.

Voilà pour le monde des dieux, et pour les échelons successifs qu'il présente.

L'humanité, la création humaine ne comprend pas plusieurs espèces ni plusieurs degrés : elle est une et simple, malgré toutes les diversités de castes qui séparent les hommes dans la vie sociale et politique. L'humanité forme donc à elle seule le neuvième degré de l'échelle des êtres.

Au-dessous de l'humanité, on compte encore cinq degrés. Ce sont d'abord les animaux domestiques qui vivent avec l'homme, et qui par leurs habitudes se rapprochent de lui. Ces animaux sont compris sous le nom générique de pasou, c'est-à-dire le bétail. Viennent ensuite les animaux sauvages, les bêtes fauves, désignées également par un nom générique, celui de mrïga, qui, dans un sens spécial, s'applique au daim. En troisième lieu, et plus bas encore que les bêtes fauves, viennent les oiseaux. Les reptiles, y compris les poissons, occupent la quatrième place. A la dernière enfin sont classées pêle-mêle toutes les substances inertes et immobiles.

Il y a donc en tout quatorze degrés dans l'échelle des êtres; et ce sont les quatorze degrés que le lingam peut parcourir dans ses transmigrations, selon qu'il se purifie par la vertu ou qu'il se souille par le vice. Il peut arriver par la science et la philosophie jusqu'à ce monde suprême d'où l'on ne revient plus et où l'on jouit d'une éternelle félicité, de même qu'il peut se ravaler jusqu'à ce monde inférieur et presque sans nom où la matière brute est privée d'organisa-

tion et de vie. Ces trois créations distinctes, celles des dieux, des hommes et des animaux, forment ce qu'on appelle les trois mondes. Ils sont différents, mais ils ne sont pas séparés, puisque le lingam peut tour à tour passer de l'un à l'autre, s'élever en entrant dans celui-ci et se dégrader en descendant à celui-là. Les trois mondes se tiennent donc par un lien commun qui les unit, et dans leur totalité ils composent l'univers. Ils sont remplis de trois sortes d'êtres qui ont leurs caractères distinctifs; mais ces êtres ne sont pas tellement isolés, tout différents qu'ils sont, qu'un d'eux ne puisse successivement arriver à se changer en chacun des autres.

Cette division des trois mondes se trouve déjà dans les Soûtras de Kapila; mais elle y est indiquée avec la concision ordinaire, et le maître se contente de dire :

Lecture 3, soûtra 42 : « Les espèces différentes sont l'es-
« pèce divine, etc. »

A cette indication sommaire, Vidjnâna Bhikshou, dans son commentaire, ajoute des développements tout à fait pareils à ceux que nous venons de donner; il paraît même les emprunter à la Kârikâ, puisqu'il en cite le cinquante-troisième sloka. Mais Kapila n'avait pas besoin de donner de plus amples détails, et son axiome a suffi et à la Kârikâ et à Vidjnâna pour bien comprendre la pensée du maître et pour l'expliquer. Cette élaboration successive sur les Soûtras primitifs nous montre une fois de plus et le caractère de ces Soûtras, et le rôle des commentateurs s'efforçant d'éclaircir ces énigmes. On dirait que les Soûtras ne sont que de simples

notes destinées à soulager la mémoire des disciples, et que la doctrine, avec les développements indispensables qu'elle réclame, ne se trouve que dans les scholiastes chargés de la transmettre, dans toute son étendue, aux générations studieuses.

On se rappelle que l'univers entier est soumis à trois qualités qui sans cesse y exercent leur influence. (Voir plus haut, sloka treize). Ces trois qualités, qui sont la bonté, la méchanceté et l'indifférence, sont perpétuellement mêlées entre elles, et les proportions différentes qu'elles donnent à leur mélange produisent les variétés infinies des choses. Les trois qualités doivent donc se retrouver dans les mondes des animaux, des hommes et des dieux, et elles doivent y faire sentir leur puissance.

CINQUANTE-QUATRIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ.

« Dans la création supérieure, c'est la bonté qui prédo-
« mine; en bas, la création est dominée par l'obscurité;
« dans la création du milieu, c'est la passion qui l'emporte;
« et ces trois créations comprennent dans leur totalité tous
« les êtres, depuis Brahma jusqu'à la matière immobile. »

La création supérieure est celle des dieux, avec les huit degrés que l'on connaît dans la hiérarchie divine. Dans ces régions élevées, c'est la qualité de la bonté qui prédomine; mais les deux autres qualités n'en sont pas totalement exclues; seulement elles y sont moins puissantes. Comme il y a des divinités inférieures, celles-là n'ont pas exclusivement la bonté en partage. Les rakshasas et les pisâtchas sont même les ennemis des autres dieux; et leur nature, toute surhu-

maine qu'elle est, n'en est pas moins malfaisante à quelques égards. Il y a donc aussi du mal dans ces hautes régions des êtres; mais le mal y est à un moindre degré que le bien et que l'indifférence: c'est la bonté qui l'emporte sur les deux autres qualités, ses compagnes nécessaires.

Dans la région inférieure, c'est-à-dire dans le monde des animaux et de la matière inerte, c'est au contraire l'obscurité qui règne, non pas sans partage non plus, mais avec une supériorité incontestable. Il y a bien encore, même dans ce monde ou brutal ou inanimé, des traces de bonté et de passion; mais c'est l'indifférence surtout et l'obscurité qui le dominent. Les choses inanimées sont profondément insensibles; et les animaux, s'ils ont la sensibilité dans une certaine mesure, sont absolument privés de raison. Ainsi le monde inférieur est surtout obscur, comme le monde supérieur est surtout bon.

Quant au monde du milieu, c'est-à-dire l'humanité, c'est la passion et la méchanceté particulièrement qui le conduisent. La bonté sans doute n'en est pas bannie; on y trouve aussi l'insensibilité et l'indifférence. Mais ce n'est ni la bonté ni l'obscurité qui le caractérisent, parce que ce ne sont pas elles qui dans ce monde possèdent le plus d'empire; c'est plutôt le mal sous toutes les formes, et spécialement sous la forme de la passion, qui s'y manifeste le plus ordinairement. De là vient que l'homme souffre tant de douleurs et qu'il est soumis à tant de pénibles épreuves; mais de là vient aussi pour lui ce désir de la libération, dont il fait le but suprême de sa vie. La philosophie est le moyen de chasser les trois espèces de douleurs; la science est la condition du salut; mais sans le mal l'homme n'aurait

point songé à sa délivrance ; et c'est parce qu'il souffre qu'il cherche à ne plus souffrir, et qu'il travaille à son éternelle libération. La science vient de la triple douleur qu'elle guérit.

Ainsi les trois mondes sont caractérisés par la qualité qui prédomine dans chacun d'eux ; et, de Brahma jusqu'à la pierre, il existe une chaîne non interrompue qui unit tous les êtres, et qui, sous l'influence des trois qualités, s'étend sans lacunes du plus élevé jusqu'au plus bas.

Kapila dit aussi, dans les mêmes termes à peu près :

Lecture 3, soûtra 43 : « Depuis la pierre immobile jusqu'à « Brahma, la création consiste dans la distinction des êtres. »

Puis il ajoute :

Lecture 3, soûtra 44 : « En haut, il y a prédominance de « la bonté. »

Kapila ne va pas plus loin ; et après avoir indiqué, comme on l'a vu, l'existence des trois mondes en n'indiquant que le monde des dieux où règne la bonté, il ne dit point quelle qualité prédomine dans les mondes qui viennent après celui-là. Il est probable que la Kârikâ, en faisant prédominer l'obscurité dans le monde inférieur, et le mal dans le monde du milieu, se conforme à une tradition dès longtemps reçue ; mais, dans les axiomes du maître, ce complément à peu près indispensable de sa pensée n'apparaît pas, et il n'en a rien exprimé, pas même par l'une de ces réticences qui lui sont si habituelles. Il faut ajouter que le commentateur des Soûtras,

Vidjnâna Bhikshou, ne s'est pas arrêté davantage à la doctrine que nous retrouvons dans la Kârikâ, et qu'à la suite de Kapila il a omis de parler des deux autres mondes, placés au-dessous du monde supérieur. Il se borne à dire que par « en haut » Kapila comprend le monde qui est au-dessus de la terre habitée par les mortels.

Mais je trouve ici dans les Soûtras une pensée que la Kârikâ n'a pas reproduite, et qui mérite cependant de l'être. Kapila se demande comment dans une nature qui est une il peut y avoir cette diversité des trois mondes. Ces états différents par lesquels l'être passe tour à tour, depuis la matière inerte jusqu'au plus grand des dieux, peuvent sembler comme une contradiction avec l'unité de la nature; et c'est pour expliquer cette difficulté et pour la prévenir que Kapila dit :

Lecture 3, soûtra 45 : « Par suite de la diversité des actes, « le travail de la nature est pareil à celui du serviteur de la « chambre. »

L'esclave, qui n'a jamais en vue que le service du maître, peut remplir divers offices : sans cesser d'être ce qu'il est, il peut tour à tour préparer la toilette ou les aliments. En accomplissant ces travaux, tout variés qu'ils sont, il ne fait que servir son maître. Tout de même la nature, en faisant monter ou descendre le lingam dans l'échelle des êtres, ne perd rien de son unité : c'est toujours l'âme qu'elle sert; et l'âme, dans l'univers, est comme le souverain maître pour lequel tout le reste agit; c'est le roi que servent les ministres et les fonctionnaires inférieurs. Mais, suivant les actes

que l'âme accomplit dans les existences antérieures, le lingam reparaît sous des formes différentes; et c'est la diversité de ses actes qui fait la diversité de ses conditions au sein d'une nature qui ne change pas.

Selon Kapila, le monde supérieur où règne la bonté n'est pas même encore, tout élevé qu'il est, le but définitif que l'âme se propose. Au-dessus de ce monde, elle peut trouver un asile plus pur; c'est l'asile que lui ouvrent la science et la philosophie. On revient encore du monde supérieur, et les dieux eux-mêmes ont subi les alternatives de la naissance et de la mort. La béatitude éternelle ne connaît plus ces épreuves, et c'est elle seule que l'âme doit rechercher; l'âme doit donc fuir le monde supérieur lui-même.

Lecture 3, soûtra 46 :

« Et le retour dans le monde supérieur lui-même doit être « évité, parce qu'il peut y avoir encore succession de nais- « sance d'une matrice dans une autre. »

Ainsi l'on a beau être monté de degré en degré jusqu'au monde supérieur, on a beau même être parvenu jusqu'au degré le plus élevé de ce monde, on n'est point assuré contre le danger de la renaissance. On a été placé dans une condition des plus hautes; mais les actes dont on se rend coupable peuvent faire déchoir : on peut être précipité dans les conditions les plus basses, car le lien fatal n'est pas rompu; et comme toutes ces conditions se tiennent et dépendent les unes des autres, on peut être repris et entraîné de nouveau dans ce cercle fatal. La naissance et la mort sont un mal commun à tous les mondes; et tant qu'on y reste, on peut tou-

jours les souffrir. Le sage porte donc ses regards au delà même du monde supérieur, au delà du monde des dieux.

Lecture 3, soûtra 47 :

« C'est qu'on n'a point atteint le but en détruisant la « cause; on est encore comme un homme qui se débat pour « sortir des flots. »

En effet, tant qu'on n'a pas détruit la cause, on peut toujours redouter les effets que cette cause produit. La cause de la renaissance, c'est la faute, et surtout l'ignorance; on doit subir une nouvelle épreuve dans une vie nouvelle, parce qu'on a commis encore des actes dignes de châtiment, et qu'on n'a point su conquérir la science qui distingue et discerne les choses. Tant que l'ignorance pèsera sur l'âme et la dégradera, l'âme ne pourra point atteindre la béatitude éternelle. Ses vains efforts seront pareils à ceux d'un homme qui, submergé dans les flots, s'y débat en vain et ne peut sortir de l'abîme. Telle l'âme plongée dans l'abîme de la vie, battue tour à tour par les passions et par le vice, obscurcie par l'ignorance, cherche vainement le port. Tant qu'elle n'a pas fait disparaître la cause qui la perd, elle ne peut se délivrer de sa chaîne; et tout ce qu'elle peut espérer, c'est de changer de liens. Qu'elle supprime donc cette cause funeste, et qu'elle marche au salut par la philosophie; c'est une voie par laquelle on ne s'égare pas; et une fois le port gagné, on n'a plus à redouter d'en sortir.

Lecture 3, soûtra 49 :

« Car l'esprit, après avoir détruit la cause dans une créa-

« tion antérieure, devient, dans une autre création, l'esprit « suprême, sachant tout, et dominant souverainement tous « les êtres. »

L'esprit suprême (âdipouroushah), comme l'appelle Kapila, c'est l'esprit parvenu par la science à cette inébranlable situation que rien ne peut plus changer. Il l'a obtenue et la garde pour l'éternité. Il est à jamais délivré de la renaissance. Il a détruit, avant d'atteindre à ce monde immuable, la cause qui pouvait l'abaisser encore dans un monde inférieur. Dans celui qu'il habite désormais, et qu'il ne peut perdre, il possède la science qui le lui a donné sous toutes les formes qu'elle peut revêtir; il sait tout, c'est-à-dire qu'il connaît les vingt-cinq principes dans toute leur valeur et dans toutes leurs différences. La nature et le monde, l'indéveloppé et le développé, n'ont plus de mystères pour lui; il a pénétré tous les secrets de la naissance et de la mort, et il n'a plus à les craindre ni l'une ni l'autre. Mais non-seulement il sait tout; comme le pouvoir suit nécessairement la science, il peut tout; et comme la puissance est infinie aussi bien que la science qui la procure, il domine souverainement toutes les classes des êtres sans exception. Il possède toutes les forces, et il les exerce de toutes les façons possibles.

Quelle est précisément cette autre création dont parle Kapila? C'est ce qu'il ne dit pas; et son commentateur Vidjnâna Bhikshou ne le dit pas plus que lui. Mais Kapila est tellement persuadé de la toute-puissance que l'esprit acquiert dans cet état suprême, qu'il n'hésite pas à l'affirmer deux fois de suite, et en termes identiques, dans deux soûtras successifs.

Lecture 3, soûtra 50 :

« La perfection d'une telle puissance est parfaitement dé-
« montrée. »

Id. 3, soûtra 51 :

« La perfection d'une telle puissance est parfaitement dé-
« montrée. »

Le monde spécial de la béatitude, où l'âme réside quand elle est délivrée, est donc au-dessus des trois mondes; mais tant que l'âme reste dans les trois mondes, elle doit se résigner à souffrir.

CINQUANTE-CINQUIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ.

« Dans ces trois créations, l'esprit doué de sensibilité subit
« le mal que font la vieillesse et la mort, jusqu'à ce que le
« lingam cesse de transmigrer; car le mal fait essentiellement
« partie de ces créations. »

L'esprit (pouroušha) est doué de sensibilité, ou plutôt l'esprit seul dans l'homme est sensible; les organes ne le sont pas, et le corps qu'ils forment ne l'est pas plus qu'eux. (Voir plus haut, slokas 19 et 20). C'est grâce à la sensibilité dont l'âme est douée, qu'elle peut percevoir tout ce qui l'entoure et agit sur elle; mais c'est aussi une conséquence de cette faculté, que l'âme souffre bien des maux dans les mondes qu'elle traverse. Dans le monde des dieux, dans celui des hommes, comme dans celui des animaux, dans les corps qu'elle revêt tour à tour, l'âme éprouve les atteintes de l'âge et celles de la mort. On ne vit pas sans user les ressorts de la vie, et sans atteindre enfin le terme fatal : on meurt, parce qu'on a vécu;

et ces souffrances inévitables de l'âme doivent durer tout aussi longtemps que dureront les transmigrations du lingam. Tant qu'il restera composé de l'intelligence, du moi et des cinq molécules subtiles, tant qu'il gardera la forme corporelle qui le fait ce qu'il est, il doit endurer les rudes épreuves auxquelles rien ne peut le soustraire dans le cercle des trois mondes. La science seule qui peut l'en faire sortir le délivrera; et cette science, comme on le sait, est celle qui nous fait distinguer profondément l'âme du corps, c'est la science qui nous fait dire sans hésitation et sans erreur: « Ceci est la nature, ceci est l'intelligence, ceci est le moi; « ceci est la catégorie des cinq éléments subtils; ceci est la « catégorie des onze organes; ceci est la catégorie des cinq « éléments grossiers; ceci, enfin, est l'âme séparée essentiel- « lement de tout le reste, et parfaitement distincte de tout ce « qui n'est pas elle. »

Mais si l'âme sent, dans les trois mondes, le déclin et les douleurs de l'âge, si elle sent les maux de la mort, ce n'est pas elle qui est atteinte par l'âge; ce n'est pas elle surtout qui est sujette à la mort. C'est la nature seule qui subit véritablement ces maux; elle ne les sent pas, mais c'est elle qu'ils frappent. L'âme qui les sent, tant qu'elle est jointe au lingam, est au-dessus d'eux; et, bien qu'elle seule ait la conscience de l'existence du mal, ce n'est pas elle qui est le siége du mal; c'est le corps, qui est uni à elle, et qui n'en est que le vêtement. C'est lui seul qui souffre les maux dont l'âme est le témoin; et c'est en ce sens restreint que Patandjali a pu dire: « Tout est souffrance pour les sages qui distin- « guent les choses, à cause des maux qui résultent du per- « pétuel conflit des douleurs diverses et de l'action des

« qualités contraires. » En d'autres termes, ajoute le scholiaste qui cite ce passage de Patandjali, le sage a perpétuellement à craindre la mort et la renaissance, qui atteignent sans exception tous les corps, et ceux même des dieux.

Le mal est donc partout dans l'univers, excepté dans le monde de l'âme. Mais l'âme, réduite à elle seule, ne pourrait atteindre la béatitude éternelle. Puisque la science, qui lui donne la liberté, s'applique à la nature et à tout ce que la nature produit, il s'ensuit que, sans la nature, l'âme ne pourrait être délivrée. Il y a donc, dans la libération, deux termes nécessaires : l'être qui est délivré et l'instrument qui le délivre, sans parler des obstacles mêmes dans lesquels il est enchaîné. Mais comme l'âme est au-dessus de la nature, il faut que la nature serve l'âme; et tous les développements infinis que la nature nous offre n'ont qu'un seul et unique but, la délivrance éternelle de l'esprit.

CINQUANTE-SIXIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ.

« Par conséquent, cette évolution que fait la nature, à par-
« tir du grand principe (mahat) et à finir par les éléments
« distincts, n'a pour but que la libération de chacune des
« âmes individuelles; et la nature agit en cela pour un autre
« comme si elle agissait pour elle-même. »

L'évolution de la nature est bien connue, et elle a été expliquée dans plusieurs slokas précédents. La nature active, mais irraisonnable, produit d'abord le grand principe (mahat); et ce grand principe s'appelle aussi l'intelligence (Bouddhi). L'intelligence produit le moi (ahamkara). Le moi produit les cinq molécules élémentaires et les onze organes

de perception et d'action; enfin, les cinq molécules élémentaires produisent les cinq éléments grossiers. (Voir plus haut, slokas 3, 8 et 22). Il y a donc en tout vingt-trois principes qui sortent de la nature, et qui, sous l'influence des trois qualités (voir plus haut, slokas 11, 12 et 13), forment tous les êtres, de quelque genre qu'ils soient, que nous voyons en ce monde. Cette évolution, que rien n'arrête, se passe et s'écoule comme un spectacle immense sous le regard de l'âme : sans elle, la nature ne serait point connue; car la nature ne se connaît point elle-même, et les principes qui sortent de son sein se connaissent encore bien moins qu'elle. L'âme est donc le spectateur et le témoin de la nature; elle l'observe et la comprend. L'âme n'agit pas elle-même, mais elle voit agir la nature (voir plus haut, sloka 19); car il faut bien qu'il y ait un être qui voie les choses, puisque les choses peuvent être vues, et qui en jouisse, puisque les choses peuvent être un objet de jouissance. L'âme et la nature se complètent mutuellement; et leur association est pareille à celle d'un aveugle et d'un boiteux, le premier portant le second et se faisant conduire par lui. (Voir plus haut, sloka 21.)

Telle est l'évolution de la nature, tel est le rapport général de la nature et de l'âme.

Mais ce n'est pas tout; et la nature n'agit que pour amener ce grand et suprême résultat de la libération de l'âme. La béatitude éternelle est le but unique de l'esprit de l'homme; mais, sans la nature, l'homme ne pourrait atteindre ce but, malgré tous ses efforts. Ainsi l'âme tire de la nature un immense, un inappréciable service. Mais l'âme ne rend pas à la nature ce qu'elle en reçoit; elle ne fait rien pour elle, en retour du bienfait incomparable qu'elle en éprouve. La nature agit

pour un autre avec un entier désintéressement; elle agit avec autant d'ardeur que s'il était question d'elle-même, et cependant elle n'a rien à gagner. Elle est comme une personne qui négligerait ses propres affaires pour s'occuper exclusivement de celles d'un ami. Pour elle seule, la nature resterait dans une inertie profonde; mais pour l'âme et pour sa libération, elle développe une activité infatigable. Ce n'est pas pour elle-même qu'elle rend possible la perception du son, de la couleur, de la saveur, de l'odeur; ce n'est pas pour elle-même qu'elle met sous le regard de l'âme tous les objets sensibles que l'âme perçoit. Aussi les sages ont-ils dit, en parlant de la nature dans ses rapports avec l'âme : « La « nature est comme un instrument dont l'action cesse quand « l'objet de l'âme est atteint. »

Ici se présente une question des plus graves, et l'on demande comment la nature irraisonnable peut comprendre ce qu'elle doit faire pour le salut de l'âme. Dénuée de toute raison, comment peut-elle savoir les moyens qu'il convient d'employer?

Autre question non moins embarrassante.

L'âme, toute raisonnable qu'elle est, n'agit pas; et, par conséquent, elle ne peut en rien guider la nature. Elle n'a pas la moindre influence sur l'agent qui la sert; et dont le caractère lui demeure complétement inconnu.

A ces deux questions, le Sânkhya de Kapila se borne à répondre en attestant, comme une vérité intuitive, l'action de la nature indépendante et aveugle. Il ne va pas au delà, et il accepte cette théorie comme un indiscutable axiome. La nature agit pour délivrer l'âme; elle agit avec une certitude que rien ne trouble, avec une précision que l'intelligence la

plus parfaite ne surpasserait pas, et cependant elle n'est pas intelligente. L'âme profite de ses services sans pouvoir les diriger, et elle se laisse sauver par l'action de la nature, sans déployer elle-même la moindre activité.

Une contradiction aussi choquante n'a pas échappé à la critique, et c'est précisément cette théorie insoutenable qui a donné naissance au Sânkhya de Patandjali, c'est-à-dire au Sânkhya théiste. Au-dessus de la nature, et au-dessus de l'âme, il faut un être qui comprenne les buts divers que l'âme et la nature poursuivent; il faut un être qui adapte avec une pleine intelligence les effets aux causes, les moyens aux effets; en un mot, il faut un Dieu; et, comme le dit Vatchespati Misra : « Soit que cette évolution de la nature ait lieu « pour la nature elle-même, soit qu'elle ait lieu pour un « autre qu'elle, c'est toujours un principe intelligent qui agit. « La nature ne peut être sans rationalité, et il y a nécessai- « rement un être intelligent qui domine et dirige la nature. « Les âmes, tout intelligentes qu'elles sont, ne peuvent dans « leur individualité diriger la nature, parce qu'elles ne con- « naissent pas assez son caractère propre et essentiel. Il faut « donc qu'il y ait un être qui voie toutes choses et qui soit le « souverain de la nature; il faut un Dieu (Isvara). » (Citation de M. Wilson, page 168 de son commentaire.)

Quelles que soient d'ailleurs les dissidences si importantes des deux écoles du Sânkhya sur ce point fondamental, toutes deux s'accordent à reconnaître que la nature agit en vue de la libération de chaque âme individuellement. Elle n'agit pas de même pour toutes les âmes sans exception; et comme chacune des âmes a sa personnalité propre, comme chacune doit conquérir ou expier les conséquences de ses actes anté-

rieurs, il s'ensuit que, dans les transformations qu'elles subissent jusqu'à leur délivrance, la nature n'a point à les traiter également. Leur passé n'a point été identique; leur sort en ce monde, dans le monde de la nature, soit parmi les dieux, soit parmi les hommes, soit même parmi les animaux, ne doit pas l'être davantage. La nature, malgré son aveuglement, sait varier les moyens nécessaires pour atteindre chacune des libérations individuelles. Dans son infinie diversité, elle trouve des ressources infinies comme elle; et les âmes seraient encore plus nombreuses qu'elles ne le sont, que la nature ne serait point épuisée. Sa fécondité ne tarit jamais, et c'est un jeu pour elle de préparer sans cesse à toutes les individualités les conditions spéciales qui les sauvent ou qui les perdent. Quand la nature a terminé l'une de ses évolutions, elle en recommence une autre. Elle ramène en elle-même tous les principes qu'elle a d'abord développés; elle les fait sortir de nouveau de son sein, pour les développer encore; et les périodes fatales où les choses se dissolvent ne sont pour elle que l'occasion d'une nouvelle activité.

Mais la nature, soit qu'elle agisse toute seule, comme le croit Kapila, soit qu'elle agisse sous la main de Dieu, comme le veut Patandjali, n'en est pas moins toujours aveugle dans ce qu'elle fait.

CINQUANTE-SEPTIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ.

« De même que l'action du lait, qui ne sait point ce « qu'il fait, est la cause de la croissance du veau; de même « l'action de la nature est la cause de la libération de l'âme.»

Ainsi le rôle de la nature est bien évident : elle contribue à la délivrance de l'esprit avec aussi peu de conscience de ce qu'elle fait que la mamelle de la vache quand elle sécrète la nourriture du petit veau. Sans la nature, l'esprit ne pourrait être délivré, comme, sans le lait, le veau qui vient de naître ne pourrait se nourrir; mais ce n'est pas la nature qui délivre l'esprit : c'est l'esprit qui se délivre lui-même par l'intermédiaire indispensable de la nature, et par la science qu'il puise surtout en elle. On voit que si ce rôle de la nature est très-clair dans les théories du Sânkhya, il est aussi bien modeste. Cependant, en ôtant à la nature toute intelligence, et en ne lui laissant que l'activité, le Sânkhya ne fonde pas le matérialisme; car un système où l'âme seule est intelligente, et où elle est supérieure à la nature, ne peut être appelé un système matérialiste. Ce n'est certainement pas non plus un spiritualisme complet; et il serait très-difficile de ranger le Sânkhya de Kapila dans les classifications ordinairement reçues : aucune ne lui convient précisément; et l'histoire de la philosophie, pour être juste envers lui, devra tenir compte de ces différences qui sont fort bizarres sans doute, mais qui sont fort réelles.

Du reste, la Kârikâ reproduit ici très-fidèlement la pensée du maître; et, bien que la comparaison employée dans les Soûtras ne soit pas absolument identique, elle a au fond la même portée et le même sens.

Lecture 3, soûtra 52 : « Le développement de la na-
« ture a lieu par un autre qu'elle, parce qu'elle est elle-
« même incapable de jouir; c'est comme le transport d'une
« charge de safran par un chameau. »

Lecture 3, soûtra 53 : « Et comme la nature est inintelli-
« gente, son action est encore tout à fait pareille à celle du
« lait. »

Ainsi Kapila, comme l'auteur de la Kârikâ après lui, admet le désintéressement absolu de la nature dans ses rapports avec l'âme de l'homme ; elle n'agit pas pour elle-même; elle n'agit que pour un autre, attendu qu'elle est incapable de jouir de ses propres actes. L'âme seule est douée de cette faculté; et, pour elle, jouir de la nature, ce n'est pas autre chose que la connaître et la contempler. Mais comme la nature ne peut se connaître elle-même, elle ne jouit point de ce qu'elle fait, pareille au chameau docile qui porte les matières les plus savoureuses et les plus recherchées, mais qui lui-même n'en prend point sa part. Le safran qu'il charrie n'est pas à son usage; c'est son maître seul qui en goûtera. Quant à lui, il n'en doit point profiter. Il ne sait même pas quel est le mets précieux qu'il transporte; et le service qu'il rend est bien désintéressé, puisqu'un autre que lui s'en nourrira. La nature, semblable au chameau, amène devant l'âme de l'homme les objets qu'il doit connaître : elle les lui porte comme les aliments de son intelligence; mais elle ne sait pas, tout en le servant, ce qu'elle fait pour lui. Elle s'ignore elle-même, comme le sein qui sécrète le lait ignore à quel bienfaisant usage ce lait est destiné.

Kapila et Isvara Krishna, l'auteur de la Kârikâ, sont, ainsi qu'on le voit, en complet accord pour prêter à la nature des fonctions purement passives. La nature, inintelligente comme elle l'est, n'a point conscience des actes qu'elle accomplit, tout importants qu'ils sont. Telle est bien la doctrine

que nous venons de trouver dans les soûtras et dans les slokas. Cependant cette passivité de la nature n'est pas aussi entière ni aussi aveugle qu'on pourrait le croire d'après ces théories; et le Sânkhya, comprenant qu'il y avait contradiction à charger la nature de ce grand rôle et à lui refuser toute intelligence, paraît avoir modifié successivement cette partie du système; et voici ce que dit la Kârikâ :

CINQUANTE-HUITIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ.

« De même que les hommes ne se livrent aux actes divers « qu'ils produisent dans la vie que pour faire cesser les dé- « sirs qu'ils ressentent, de même aussi le principe non dé- « veloppé (la nature, avyaktam) n'agit qu'en vue de la « libération de l'âme. »

Évidemment la Kârikâ accorde ici à la nature beaucoup plus qu'elle ne le faisait d'abord. La nature semblait agir sous l'impulsion d'une force aveugle quoique régulière, incapable de viser au but, qu'elle atteignait cependant d'une façon infaillible. Ici, au contraire, la nature nous apparaît douée d'une intention réfléchie qui se propose un résultat, et qui sait choisir les moyens propres à le produire. La comparaison même qu'emprunte la Kârikâ le prouve suffisamment. Si, dans le cours de la vie ordinaire, les hommes passent pour des êtres intelligents et raisonnables, c'est que, poussés par leurs besoins et leurs désirs, ils savent les apaiser par les moyens dont ils disposent. Une fois qu'ils se sont satisfaits, ils s'arrêtent et cessent d'agir. Le but qu'ils poursuivaient une fois atteint, ils n'ont plus rien à faire; et leur activité, qu'éveillait le désir, finit avec ce désir même. Telle est aussi l'activité de

la nature, et tel est le repos qui doit y mettre fin. La nature veut sauver l'âme et la délivrer des liens qui l'enchaînent. Voilà ce qui la met en mouvement; voilà ce qui la pousse à l'action. Mais une fois que l'âme est délivrée, la nature s'arrête, parce qu'elle a satisfait son désir.

La nature n'est donc pas entièrement inintelligente; elle sent en elle un certain besoin, et ce besoin est de rendre à l'âme la liberté et le bonheur éternel. Pour contenter ce désir, dont elle doit nécessairement se rendre compte, elle discerne les moyens dont elle doit user. Elle les applique avec l'habileté infinie qu'on lui connaît; et quand le résultat recherché par elle est enfin obtenu, elle fait un nouvel acte de discernement et d'intelligence : elle n'agit plus, elle demeure satisfaite du grand résultat qu'elle a conquis; et c'est parce qu'elle sait bien qu'elle l'a conquis qu'elle ne cherche plus à le conquérir. La Kârikâ, loin de repousser cette supposition d'intelligence dans la nature, y insiste au contraire; et elle fait, pour la mieux expliquer, une seconde comparaison plus gracieuse que la première, et qui a été bien souvent citée avec éloge.

CINQUANTE-NEUVIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ.

« De même qu'une danseuse, après s'être fait voir à l'as-
« semblée, cesse ses danses, de même la nature cesse d'agir
« après qu'elle s'est manifestée à l'esprit de l'homme. »

La nature n'est donc pas plus inintelligente qu'une danseuse. En montant sur le théâtre, où la foule curieuse l'attend, l'actrice sait à fond le rôle qu'elle va jouer; elle a le désir ardent de plaire aux spectateurs qui la regardent; elle

tâche de s'attirer leur approbation par ses grâces et par son jeu. Elle les intéresse en feignant l'amour ou telle autre passion; elle les émeut en rappelant à leur souvenir des personnages de l'histoire ou de la tradition. Elle sait accompagner ses gestes et ses poses de chants mélodieux; elle se règle sur les accords de l'orchestre; en un mot, elle remplit son rôle, et ne se retire que quand elle l'a complétement achevé. Telle est aussi la nature. Elle se montre à l'esprit de l'homme sous les faces diverses qu'elle présente; elle développe et déroule devant lui tous les principes dont elle est formée, l'intelligence, le moi, les cinq molécules élémentaires, les onze organes et les cinq éléments grossiers; et quand elle s'est fait voir à lui tout entière, elle cesse alors d'agir, parce qu'alors aussi elle a rempli son rôle, et que l'homme n'a plus rien à recevoir d'elle. Elle l'a éclairé autant qu'il pouvait être éclairé dans les conditions où le plaçaient ses actes antérieurs. La nature a fait tout ce qu'elle pouvait faire pour sauver l'homme; elle n'a plus qu'à se retirer, comme l'actrice se retire dans les coulisses d'où elle était sortie.

Cette comparaison d'ailleurs n'appartient pas en propre à la Kârikâ, et elle se retrouve déjà dans les Soûtras originaux.

Lecture 3, soûtra 62 : « La nature est comme une dan-« seuse : elle cesse d'agir quand elle a fini son rôle. » Et le rôle de la nature, comme l'explique Vidjnâna Bhikshou, c'est uniquement de faire atteindre à l'esprit de l'homme son but définitif, c'est-à-dire la libération.

On a vu un peu plus haut (sloka 56) que la nature, tout

en accomplissant l'objet de l'âme, agissait en cela pour un autre avec autant d'ardeur qu'elle agirait pour elle-même. La Kârikâ revient sur cette pensée, et croit devoir insister de nouveau sur cette bienfaisance désintéressée de la nature.

SOIXANTIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ.

« La nature employant les moyens les plus variés pour « servir l'âme qui ne la sert pas en retour, prodiguant ses « qualités pour l'âme qui est sans qualités, satisfait d'une « manière désintéressée l'intérêt de l'âme. »

Les moyens si variés qu'emploie la nature pour servir l'âme, c'est de se faire voir à elle dans les trois mondes et sous les formes les plus différentes, sous la figure des dieux, des hommes, des animaux, des choses; c'est de lui donner les sensations du plaisir et de la peine; c'est de mettre à sa portée tous les objets des sens. Quand la nature s'est ainsi montrée à l'esprit de l'homme, et qu'elle peut lui dire : « Voilà ce que je suis, et tu es autre que moi; » alors la nature se retire sans aucun profit pour elle-même. Elle a rendu un service inappréciable à l'âme; mais l'âme ne lui rend aucun service en retour. Le but de l'âme est atteint; mais elle n'en a pas pour la nature la moindre reconnaissance. Comme elle ne possède pas les trois qualités qui sont toute l'activité de la nature, elle ne peut agir ni rien donner pour ce qu'elle reçoit. Mais la nature, dans sa générosité, s'est attendue à cette ingratitude; et elle n'en est point offensée, parce qu'elle l'avait prévue.

Cependant la nature ne se montre pas deux fois à l'homme; il lui suffit de s'être une fois découverte pour que l'homme

soit délivré, ou du moins pour qu'il puisse l'être. La nature alors se cache de nouveau pour lui; et ce n'est que dans une autre existence qu'elle se révèle encore à ses yeux, si dans son existence précédente il n'a pas su conquérir la libération.

SOIXANTE ET UNIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ.

« Rien n'est plus timide que la nature; et quand une « fois elle s'est dit, *C'est là mon opinion; j'ai été vue,* « elle ne s'expose plus une seconde fois aux regards de « l'âme. »

Je dois dire que dans la traduction de ce sloka je m'éloigne un peu du sens qu'ont adopté MM. Colebrooke et Wilson, d'après Gaoudapada. Ils rapportent à l'auteur même de la Kârikâ cette incise : « C'est là mon opinion; » et, selon eux, c'est Isvara Krishna qui exprime cette pensée en son nom personnel. Il intervient en quelque sorte dans l'exposition du système sânkhya, et il donne sa propre opinion sur la timidité et la gentillesse de la nature. Au contraire, dans ma traduction, ces mots, « C'est là mon opinion, » se rapportent à la nature, et c'est elle qui les prononce comme elle prononce les suivants : « J'ai été vue. » M. Lassen s'est rangé aussi à cette interprétation, qui est certainement plus naturelle que l'autre. En effet, on ne comprend pas bien comment Isvara Krishna, rompant toute la suite des idées, vient se mêler à la discussion. Ce n'est pas sa pensée qu'il explique, ce n'est pas son avis individuel qu'il donne; il ne fait qu'exposer la doctrine sânkhya, et parler au nom de Kapila. Mais si l'on ne peut comprendre cette brusque intervention

d'Isvara Krishna, on admet au contraire, sans la moindre difficulté, celle de la nature. C'est la nature qui se dit à un certain moment : « J'ai été vue; » c'est elle aussi qui doit se dire que ce moment est arrivé; c'est elle qui doit penser qu'elle a été vue enfin par l'homme, et qui, dans cette conviction réfléchie, doit disparaître, parce que l'homme n'a plus besoin d'elle.

Je n'hésite pas à soutenir la traduction que je donne; mais quand on a contre soi deux autorités aussi considérables que celles de Colebrooke et de M. Wilson, s'appuyant sur un commentateur indigène, il est bon de signaler ce dissentiment.

Quoi qu'il en soit, la pensée de ce sloka n'en est point sensiblement altérée, et elle reste toujours parfaitement claire pour nous. Une fois que la nature a pu se dire, « J'ai été vue par l'âme, » elle disparaît, et ne se dévoile plus de nouveau à l'esprit de l'homme, ou plutôt à l'esprit du même homme. Elle peut bien agir encore, elle agit même toujours pour le salut d'autres âmes; mais elle n'a plus rien à faire pour celui-là. Il a vu la nature, c'est-à-dire qu'il l'a connue et qu'il l'a distinguée de l'esprit, qui ne se confond point avec elle. C'est la condition de la béatitude et de la liberté éternelles selon le Sânkhya; et une fois que l'homme est arrivé à cette connaissance, il n'a plus rien à demander à la nature ni au monde.

Si l'on s'en tient à ces explications de la Kârikâ, on dirait que la nature met dans ses rapports avec l'homme une sorte de coquetterie qui fait qu'elle se dérobe à ses regards une fois qu'elle en a été aperçue. Mais Kapila va plus loin; et les Soûtras renferment une pensée profonde que la Kârikâ ne reproduit point, bien qu'elle mérite d'être conservée.

Lecture 3, soûtra 63 : « La nature, une fois que sa faute est « découverte, ne se glisse plus sous les yeux de l'homme, et « elle se cache comme une femme de bonne famille. »

Suivant Vidjnâna Bhikshou, la faute dont rougit la nature, c'est d'être cause de tous les maux de la transmigration; et quand la nature peut croire que l'homme connaît l'origine de ses maux, et qu'il les lui impute, elle a honte de reparaître à ses yeux; elle se dérobe à ses regards, comme une femme qui se respecte ne revoit plus un mari qui connaît la faute commise par elle. Un autre commentateur des Soûtras, Vatchespati Misra, fournit une explication un peu différente : « Une honnête femme, dit-il, peut, par suite de « quelque inadvertance, être surprise sans toilette par les « regards de quelque étranger; mais elle ne tombera pas « une seconde fois dans cette faute, et elle saura faire en « sorte de n'être plus livrée aux regards de l'indiscret. Ainsi « la nature, une fois qu'elle a été vue distinctement par l'es- « prit de l'homme, se respecte trop elle-même, semblable à « l'honnête femme, pour se montrer de nouveau aux yeux de « l'âme. » Un troisième commentateur, Nârâyana Tirtha, comprend ce passage comme Vatchespati Misra, et il semble aussi ne prêter à la nature qu'un sentiment de pudeur, au lieu d'un sentiment de honte et d'embarras. L'interprétation de Vidjnâna paraît plus conforme au texte des Soûtras : celle des deux autres scholiastes l'est davantage peut-être au texte de la Kârikâ.

Cette pensée des Soûtras appelle d'autant plus notre attention, que, tout en étant omise par la Kârikâ, elle lui a fourni cependant l'occasion d'une théorie fort importante, qui se

développe dans les slokas suivants. La faute qui cause la honte de la nature est si réelle, que c'est à la nature seule que l'homme peut sans injustice rapporter tous ses maux. C'est uniquement la nature qui agit; et l'âme, inactive comme elle l'est, n'est point responsable de ses destinées, puisqu'elle ne les fait pas.

SOIXANTE-DEUXIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ.

« Aussi n'est-ce point vraiment l'esprit qui est délivré, qui « est vraiment enchaîné, qui subit vraiment la transmigra- « tion : au fond, c'est la nature seule qui transmigre, qui est « enchaînée, qui est délivrée, avec les êtres divers dans les- « quels elle se réfugie. »

La nature se présente à l'âme sous les formes diverses des dieux, des hommes et des animaux; elle développe tour à tour les vingt-trois principes qu'elle contient, depuis l'intelligence jusqu'aux éléments grossiers; et c'est elle qui, en réalité, subit toutes les conditions qui semblent être celles de l'âme : la nature est enchaînée, elle transmigre, elle est délivrée. L'âme par elle-même est libre; elle peut aller partout où elle veut; et, puisqu'elle est libre, elle n'a que faire de transmigrer pour obtenir la libération. Quand on dit que l'âme est enchaînée, qu'elle est délivrée et qu'elle transmigre, on ne fait que prouver son ignorance; on n'a pas bien compris ce qu'est précisément la transmigration. Pour se rendre bien compte de la véritable essence de l'âme, il faut la considérer surtout dans la science, qui est sa véritable fin. On voit bien alors que l'âme est indépendante; et, comme elle ne porte pas de chaînes, elle n'a pas non plus à s'en délivrer.

C'est le lingam, le corps subtil qui éprouve tous ces changements; et le lingam, composé comme il l'est, fait partie de la nature. Il a une triple cause : la nature d'abord, puis les produits de la nature, et enfin les actes; et ces trois causes sont pour lui autant de liens. L'âme proprement dite est au-dessus de toutes ces modifications, qui ne dépassent point la sphère de la nature et du lingam.

Il est certain qu'à première vue cette théorie de l'indépendance absolue de l'âme semble en contradiction avec tout ce qui précède. Mais M. Wilson, qui fait remarquer ce changement de doctrine, a bien raison aussi de trouver qu'il n'est qu'apparent. Le système sânkhya étant donné, et l'inactivité complète de l'âme étant admise, c'est un simple abus de langage de dire que l'âme est enchaînée ou qu'elle est délivrée. L'âme, n'agissant point, ne peut subir les conséquences d'actes qu'elle n'accomplit pas; or l'enchaînement n'est que la conséquence de l'activité. Si donc l'âme ne peut jamais être enchaînée, elle ne peut pas davantage être délivrée; et, dans l'acception rigoureuse de ces mots, il faut toujours les entendre de la nature, et non point de l'âme, à laquelle ils ne peuvent vraiment s'appliquer. L'âme est purement passive dans ses rapports avec la nature, qui seule est active. Mais du moment que la nature, par l'intermédiaire du lingam, s'attache à l'âme, il s'ensuit, par une conséquence inévitable, que l'âme est attachée à la nature, et qu'elle est liée à elle. En ce sens, on dit improprement que l'âme est enchaînée, de même qu'on dit qu'elle est délivrée quand la nature la quitte. Mais, par son essence, l'âme ne subit aucun de ces changements. Vatchespati Misra, que cite M. Wilson, dit expressément : « L'âme est dénuée de qualités; elle est à l'abri

« de toute vicissitude. Comment donc l'âme serait-elle déli-
« vrée? Comme elle n'est pas soumise au changement, elle
« ne peut être affectée d'aucune de ces circonstances acciden-
« telles qu'on appelle l'enchaînement, et qui viennent des
« actes, des souffrances ou de la conscience. L'âme étant in-
« capable d'agir, elle n'a point à craindre réellement ni les
« changements qui atteignent le monde, ni ceux de la trans-
« migration, qu'on nomme la mort. Les accidents qui ne se
« rapportent en réalité qu'à la nature sont attribués à l'âme,
« toute supérieure qu'elle est, de même qu'on rapporte à un
« roi la victoire ou la défaite, bien qu'elles n'appartiennent
« qu'à ses généraux. Mais comme les généraux ne font que
« servir le roi, c'est au roi seul qu'on rapporte le gain ou la
« perte de la bataille. »

Nârâyana exprime la même pensée que Vatchespati, et il dit : « Le lien est l'emprisonnement de la nature dans les « formes diverses de l'intelligence, du moi, des cinq molé-
« cules élémentaires, etc.; et si l'on attribue l'enchaînement
« et la libération à l'âme seule, c'est à cause de la proximité
« de l'intelligence et des autres principes auxquels appar-
« tiennent réellement la libération et l'esclavage. »

Cette doctrine de la Kârikâ est empruntée aux Soûtras originaux, bien qu'elle y soit formulée moins nettement. Déjà on l'a vue en germe dans le soûtra 63; elle se retrouve encore dans les suivants.

Lecture 3, soûtra 64 : « L'enchaînement et la libération « de l'esprit ne sont pas absolus; si on les lui attribue, c'est « qu'on ne sait pas distinguer les choses. » Et Vidjnâna, sans développer d'ailleurs cet aphorisme, qui est excessivement

concis, dit positivement que l'esclavage et la libération appartiennent en réalité à la nature.

Kapila continue.

Lecture 3, soûtra 65 : « Par la souffrance de la nature et « par ses engagements, la nature est comme le bétail dans « l'étable. » En d'autres termes : Ce qui fait que la nature seule est enchaînée, c'est qu'elle est seule affectée par le plaisir, la peine et toutes les autres sensations; ce qui l'enchaîne, ce sont les engagements qu'elle a contractés avec les diverses facultés de l'intelligence, la vertu et le vice, la passion et l'impassibilité, le pouvoir et l'impuissance. Elle est entravée par tous ces liens, comme un animal à l'étable qui s'est embarrassé dans les cordes qui le retiennent.

Quelle que soit la valeur de ces explications de détail, la pensée générale n'en est pas moins certaine. C'est à la nature uniquement que le Sânkhya rapporte la libération. L'esprit n'a pas besoin d'être délivré, parce qu'il n'est jamais enchaîné; il n'est point enchaîné, parce qu'il n'agit pas. La nature seule qui agit subit la peine de l'action, c'est-à-dire l'esclavage. S'il pouvait rester quelques doutes sur ce point capital, le sloka suivant de la Kârikâ les dissiperait.

SOIXANTE-TROISIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ :

« La nature elle-même s'enchaîne elle-même sous les sept « formes; elle ne se libère que sous une seule, pour que le « but de l'esprit soit atteint.»

Les sept formes sous lesquelles la nature s'enchaîne elle-

même sont les sept formes de l'action, telles qu'on les a vues plus haut (sloka 23). Ce sont la vertu et le vice, la passion et l'impassibilité, le pouvoir et l'impuissance; mais c'est surtout l'ignorance. Quant à la forme unique sous laquelle la nature se délivre, pour que l'esprit puisse atteindre son but, c'est la science ou la philosophie.

La Kârikâ n'a fait ici que suivre fidèlement la pensée de Kapila, dont elle a même copié les expressions autant que la mesure du distique a pu le lui permettre.

Lecture 3, sloka 66 : « La nature s'enchaîne elle-même sous « les sept formes, comme le ver à soie s'enchaîne lui-même « dans son cocon. Elle ne se délivre que sous une seule « forme. »

Vidjnâna Bhikshou énumère les sept formes sous lesquelles la nature s'enchaîne, comme je viens de le faire moi-même d'après Gaoudapada; et la seule forme sous laquelle la libération peut être obtenue, c'est la science. Ainsi, dans le système sânkhya, la vertu est subordonnée à la science de toute la différence de l'esclavage à la liberté. La vertu enchaîne l'homme tout aussi bien que le vice, quoique d'une manière différente; la passion l'enchaîne tout aussi bien que l'impassibilité; le pouvoir l'enchaîne tout aussi bien que l'impuissance. C'est que l'action, sous toutes ses nuances, bonnes ou mauvaises, est un lien pour l'homme; c'est l'action qui entraîne après elle, comme une conséquence fatale, le mal et le châtiment. L'action, quelque pure qu'elle soit, ne peut sauver l'âme; elle ne peut que la perdre à des degrés divers. Le salut ne s'acquiert que par le savoir et la philosophie.

Ce principe de Kapila, juste au fond quand on l'interprète sainement, a été exagéré par des disciples peu éclairés; et c'est de là que dans la Bhagavad-Guitâ, qui appartient à l'école du Sânkhya de Patandjali, la foi sans les œuvres, et même malgré les œuvres, a été présentée comme la seule condition du salut. A un certain point de vue, la foi est une espèce de la science; et les œuvres quelles qu'elles soient, dans ces théories excessives, deviennent complétement indifférentes, et jouent un rôle tout à fait secondaire comme l'action dans le système de Kapila.

Je regrette que la Kârikâ, tout en restant fidèle à la pensée du maître, ait omis la comparaison significative qu'il emploie. Cette comparaison a une très-haute portée, et ce n'est certainement pas sans une intention formelle que Kapila s'en est servi. Le ver à soie est guidé par un sûr instinct; le cocon qu'il se donne pour prison est un admirable travail, et les fils qu'il entrelace sont d'une merveilleuse délicatesse; mais le ver à soie est dénué d'intelligence; il ne comprend pas ce qu'il fait; surtout il ne comprend pas à quels précieux usages servira plus tard son cocon. La nature n'est pas plus intelligente que lui. Ses œuvres sont admirables aussi, et elles sont incomparablement plus utiles : si les cocons du ver à soie servent à vêtir l'homme, les transformations de la nature servent à le sauver. Mais la nature n'a pas non plus le secret de ce qu'elle accomplit; elle s'enchaîne, elle se délivre pour enchaîner ou délivrer l'homme; mais elle ne sait point ni qu'elle lui impose l'esclavage ni qu'elle lui procure la liberté. La comparaison de Kapila montre clairement combien la nature est aveugle, même dans les services qu'elle rend à l'homme; et, à ce titre,

cette comparaison aurait pu trouver place dans les vers d'Isvara Krishna.

Il importe d'autant plus de bien remarquer les rapports de la nature qui fait tout, et de l'âme qui, par son essence, ne fait rien, que c'est de cette notion que le Sânkhya tire toute la doctrine du salut éternel. Tant que l'homme n'a pas su distinguer nettement l'âme et la nature, tant qu'il n'a pas su discerner l'activité infinie de l'une et l'inertie inébranlable de l'autre, il ne peut prétendre à la béatitude. L'ignorance sur ce point capital est ce qui tient l'homme enchaîné. Mais il est délivré une fois que son âme a compris ce qu'elle est, et s'est isolée de tout ce qui n'est pas elle. Voilà le mystère que le Sânkhya se flatte d'expliquer, et voilà le prix incomparable qu'il met à cette connaissance dont il paraît si fier.

SOIXANTE-QUATRIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ.

« C'est ainsi que par l'étude des principes se produit cette « science qui consiste à se dire : « Je ne suis pas cela ; ce n'est « pas à moi ; ce n'est pas moi ; » science définitive, pure de « toute espèce de doute ; science absolue et unique. »

L'étude des principes dont parle la Kârikâ est celle des vingt-cinq principes énumérés déjà si souvent, depuis la nature, l'intelligence, le moi, etc., jusqu'aux éléments grossiers et à l'âme ; depuis la nature incréée qui produit tout, jusqu'à l'esprit qui n'est ni produit ni produisant. Cette étude apprend à l'âme à ne point se confondre avec le corps et avec la nature. En voyant la nature agir comme elle le fait, l'âme se dit : « Ce n'est pas moi qui agis ; toute cette activité n'est pas la mienne ; tout cela n'est pas moi. » Cette science que l'âme

conquiert, quand elle suit les conseils et la méthode du Sânkhya, est la science définitive, puisqu'elle apprend à l'homme sa véritable fin; c'est la science au delà de laquelle il n'y a plus rien; c'est la science pure, car aucun doute ne peut s'élever sur sa vérité; enfin, c'est la science unique et absolue; car, à côté de celle-là, toutes les autres sont vaines; et, comme elle seule peut sauver l'homme, c'est aussi la seule à laquelle il doive s'attacher.

On a cru découvrir dans cette théorie du Sânkhya le nihilisme absolu, dernier terme du scepticisme; on a cru que le Sânkhya, dans une erreur grossière, arrivait jusqu'à nier l'existence du moi. Sans doute le sloka que je viens de traduire peut avoir ce sens si on le prend isolément, et si on le sépare de tout ce qui précède; mais, considéré dans l'ensemble du système et par rapport à toutes les théories antérieures, il ne signifie rien que la distinction profonde de l'âme et de la nature. Loin d'impliquer le nihilisme, à quelque degré que ce soit, il n'exprime qu'un spiritualisme énergique et décidé. L'âme, en se connaissant elle-même, déclare qu'elle ne se confond pas avec la nature; mais elle est si éloignée de nier la nature et surtout de se nier elle-même, qu'en séparant les deux termes, elle les affirme tous les deux avec une certitude invincible. Il y a, selon le Sânkhya, vingt-cinq principes, ou, pour prendre une expression plus fidèle, vingt-cinq hæccéités (tattva). Le premier de ces principes substantiels, c'est la nature, qui produit les vingt-trois suivants; le dernier, c'est l'âme, qui est capable de sentir et de connaître tout le reste. C'est pour l'âme seule et pour sa délivrance que la nature est faite et qu'elle agit. L'âme est donc tout aussi réelle que la nature; on peut même aller jusqu'à dire qu'elle

est plus réelle, en ce sens qu'elle est immuable, tandis que la nature est livrée à un perpétuel changement.

Quelle que soit d'ailleurs la vérité de ces théories, il n'y a pas trace de nihilisme dans tout cela; et c'est un point très-grave qu'il faut reconnaître, et mettre désormais au-dessus de toute contestation. Le nihilisme, proclamé si brusquement à la fin d'un système qui ne l'a point fait soupçonner jusque-là, pourrait sembler une anomalie étrange et une énorme contradiction; mais on peut se rassurer, et la Kârikâ sainement comprise ne peut pas un instant se prêter à cette explication.

Si de la Kârikâ je passe aux commentaires, tous sont unanimes pour entendre ce passage comme je le fais ici. Gaoudapada dit expressément que, par ces mots, « Je ne suis pas, ce n'est pas à moi, ce n'est pas moi, » il faut comprendre : « Mon corps n'est pas moi, mon corps est une chose et moi je suis une autre chose. » Vatchespati Misra n'est pas moins précis : « Ainsi, dit-il, tous les actes, quels qu'ils soient, « internes ou externes, la certitude, la conscience, la ré- « flexion, la perception, et tous les autres, ne sont pas des « actes de l'âme; par suite, on nie qu'il y ait des fonctions « actives dans l'âme, et il s'ensuit que ces mots, « Je ne suis « pas, » signifient seulement : « Je ne suis pas un agent indi- « viduel. » Vidjnâna Bhikshou, dans son commentaire sur les Soûtras, rappelant ce sloka de la Kârikâ, l'explique, et dit : « Je ne suis pas, » exprime que l'âme n'est pas active; « ce « n'est pas à moi, » exprime que l'âme n'est pas attachée aux « objets des sens; » enfin, « ce n'est pas moi, » exprime que « l'âme n'a pas des facultés qui lui appartiennent en propre. » Nârâyana Tirtha explique ce passage précisément comme les

trois autres commentateurs : « Je ne suis pas, » veut dire : « Je ne suis pas un agent, et par conséquent je suis distinct « du principe de l'intelligence. » « Ce n'est pas à moi, » veut dire : « Je ne suis pas le siége du plaisir et de la peine; je ne « suis pas soumis à toutes ces impressions. » « Ce n'est pas « moi, » veut dire « que je me distingue même du moi, sorti « de l'intelligence et de la nature. »

A tous ces témoignages j'ajoute encore celui de M. Wilson, à qui j'emprunte toutes ces citations : comme les commentateurs indiens, il ne comprend la négation faite dans ce sloka qu'au sens restreint où tous la comprennent, et il déclare que cette théorie du Sânkhya n'établit en rien le nihilisme. (Voir le Commentaire de M. Wilson, pages 180 et 181.)

Mais au-dessus de toutes ces autorités, quelque graves qu'elles soient, j'en place une autre qui les domine, parce qu'elle les inspire : c'est celle de Kapila et des Soûtras originaux. Voici ce que dit Kapila, en des termes à peu près pareils à ceux qu'a répétés la Kârikâ, au début du sloka :

Lecture 3, soûtra 68 : « Par l'étude des principes on ob- « tient la distinction parfaite, et dans le renoncement on se « dit : Ce n'est pas cela, ce n'est pas cela. »

Sans doute cette phrase de Kapila n'est pas très-claire, et, sans les commentaires dont elle est accompagnée, on aurait grand'peine à en saisir le sens; mais avec les développements de la Kârikâ et toutes les explications des scholiastes, la vraie pensée de Kapila se fait jour. Ce n'est que par l'étude des principes, tels que le Sânkhya les énumère, qu'on arrive à la science qui discerne la vérité; et la distinction

essentielle que l'homme doit faire, c'est de séparer son âme de tout le reste de l'univers, et de pouvoir se dire, dans l'isolement absolu où il se place de toutes choses : « Tout cela n'est pas moi ; je ne suis rien de tout cela. »

Vidjnâna Bhikshou, en commentant ce soûtra, essaye d'appuyer la doctrine du Sânkhya sur un passage de l'Écriture (Sroûti). Je ne citerai point ce passage, qui est assez obscur, et qui ne servirait guère, par conséquent, à nous donner les lumières que nous cherchons ; mais il convient de remarquer que l'École sânkhya, tout en voulant se passer de l'Écriture, ne rompt pas cependant tout à fait avec cette sainte autorité, et qu'au besoin elle l'invoque quand les Védas se trouvent d'accord avec son système.

SOIXANTE-CINQUIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ.

« Grâce à cette science, l'esprit, comme un spectateur « replié en lui-même et commodément assis, observe la na« ture qui cesse alors de produire, et qui est dégagée des sept « formes, parce que le but de l'âme est atteint. »

Une fois que l'esprit a conquis cette science, qui est la seule vraie, la seule définitive, il comprend à fond la nature, et ne la prend que pour ce qu'elle est. Il est désormais à l'abri de toute illusion, parce qu'il l'apprécie à sa juste valeur, et surtout parce qu'il se connaît lui-même. Il ne peut plus être agité ni trompé par elle ; et il devient à son égard comme un spectateur indifférent qui regarde les acteurs figurer sur la scène, non plus pour jouir de leur jeu, mais pour les juger. La nature ne se montre plus alors à ses yeux sous l'aspect où il la voyait jusque-là. Elle ne produit plus rien pour lui,

parce qu'il connaît un à un tous les principes qu'elle a développés successivement à ses regards : l'intelligence, le moi, les molécules élémentaires, etc. Il ne la voit plus sous les sept formes qui la cachaient auparavant à sa vue ; et les sept formes sont : la vertu et le vice, la passion et l'impassibilité, le pouvoir et la faiblesse, et enfin l'ignorance. Il la voit désormais telle qu'elle est, dans son essence et dans son abstraction. La nature n'a plus rien à faire : l'objet de l'esprit est atteint ; il a joui des choses en les connaissant ; il est délivré par la science ; et pour lui, comme pour la nature, tout est fini, tout est consommé.

SOIXANTE-SIXIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ.

« Elle a été vue par moi, » se dit le spectateur qui l'observe. « J'ai été vue par lui, » se dit la nature qui cesse d'agir. Et, « bien que l'union de tous deux puisse subsister encore, il « n'y a plus de motif de création. »

La Kârikâ répète en partie dans ce sloka ce qui a été dit dans le sloka soixante-un. La nature se retire quand elle a été vue par l'esprit. Soit honte, soit embarras, elle ne veut plus se présenter de nouveau à ses yeux. Elle le fuit ; ou plutôt, comme elle n'a plus rien à lui apprendre, elle cesse d'agir pour lui. L'esprit, de son côté, fuit également la nature ; il l'a vue, il la connaît, et il n'a plus rien à lui demander. Il devient indifférent comme elle est devenue inactive. L'esprit et la nature ne se quittent pas cependant, et leur union peut durer longtemps encore ; mais dorénavant elle restera stérile, et ne créera plus quoi que ce soit. L'esprit a conquis tout ce

qu'il peut conquérir; la nature a donné tout ce qu'elle pouvait donner. Ils ont beau rester unis, ils ne peuvent plus rien produire, parce qu'ils ont l'un et l'autre accompli leur œuvre. On dirait un créancier et un débiteur qui ont réglé leurs comptes; quand l'arrangement a été conclu entre eux, ils n'ont plus d'occasion de se revoir ni de traiter ensemble. « Les deux objets de l'âme, dit Vatchespati Misra, la con-« naissance des choses et la libération, sont les seuls stimu-« lants de l'activité de la nature; quand ils n'existent plus, « il n'y a plus rien qui l'excite. Le motif dont parle la Kâ-« rika, c'est ce qui pousse la nature à développer le monde, « à créer; et cette création ne peut avoir lieu quand les « objets de l'âme n'existent plus.» Nârâyana exprime la même pensée et complète l'explication, en disant : « La simple union « de l'âme et de la nature ne suffit pas pour la création du « monde. » En d'autres termes, il faut que l'âme et la nature aient chacune leur objet, celle-ci la manifestation des choses, et celle-là l'éternelle libération. Sans cette condition, elles ne peuvent rien produire en s'unissant, quand la nature est connue et que l'âme est délivrée.

Mais, dans les doctrines du Sânkhya, l'idée de la libération n'entraîne pas nécessairement l'idée de la mort. On peut être délivré dès cette vie, puisque c'est la science qui délivre. Dès cette vie on peut, en suivant la voie du Sânkhya, distinguer l'âme de tout ce qui n'est pas elle. L'esprit est donc délivré des chaînes de l'ignorance, et il est assuré de ne plus revenir dans une autre existence; il est soustrait à la loi de la transmigration. Mais, en attendant, l'esprit demeure ici-bas attaché à la forme corporelle qu'il avait revêtue. Jusqu'au moment où la mort a lieu, l'esprit reste uni au corps; et ce

pendant, même en cet état, l'esprit possède déjà la liberté, puisqu'il possède la science.

Il y a donc, en quelque sorte, deux situations diverses, dans lesquelles l'homme est délivré : la première, c'est la libération incomplète et provisoire que l'on a dès cette vie, quand on a percé le mystère de l'âme et de la nature ; la seconde, c'est la libération absolue et définitive que l'on obtient après la mort, lorsque dans l'existence qui a précédé la mort on a mérité la délivrance par la pratique intelligente de la philosophie.

Les deux slokas suivants de la Kârikâ sont consacrés à établir cette distinction indispensable.

SOIXANTE-SEPTIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ.

« Du moment que la science est conquise, la vertu et les « autres facultés cessent aussitôt d'être des causes ; mais l'es- « prit n'en demeure pas moins revêtu de sa forme corporelle, « ainsi que la roue du potier tourne encore après l'action qui « l'avait mise en mouvement. »

Bien que le sage ait acquis la science des vingt-cinq principes, il continue cependant, sous l'impulsion antérieure qu'il a reçue, à demeurer dans sa condition corporelle. C'est comme la roue d'un potier qui tourne encore, même après que la main de l'ouvrier en a retiré le vase qu'elle sert à fabriquer. L'œuvre de la roue est accomplie ; et pourtant son mouvement ne cesse pas sur-le-champ : il se poursuit quelque temps, tout inutile qu'il est. L'argile n'y est plus appliquée, la roue n'a plus rien à créer ; et cependant elle se meut comme si son mouvement pouvait toujours produire quel-

que chose. C'est qu'elle obéit à l'impulsion qui lui a été précédemment imprimée. De même aussi l'esprit du sage continue à vivre tant que le corps subsiste; mais il est déjà, dans cette condition où la science l'a mis, comme s'il ne vivait plus. Indifférent à tout ce qui se passe en lui et autour de lui, il achève cette vie comme la roue achève ses tours commencés. Il ne prend pas plus qu'elle intérêt à ce qu'il sent, à ce qu'il voit. Désormais, il est profondément insensible; la vertu même, et les dix autres conditions qui la suivent, n'exercent plus la moindre influence sur lui. La science a consumé la vertu et tout le reste; elle a consumé les sept espèces de liens sous lesquels la nature s'enchaîne elle-même et enchaîne l'esprit; et comme des graines qui ont passé par le feu ne peuvent plus germer ni produire aucun fruit, de même aussi la vertu et les autres liens ne peuvent plus enchaîner l'âme. La vertu et le vice ne portent plus désormais aucune conséquence pour elle. La science, qui éclaire l'esprit du sage, le purifie en même temps, et le met à l'abri de toutes les chutes. Comme il ne peut plus rien apprendre, il n'a non plus rien à perdre. Il n'est pas de science supérieure à celle qu'il a conquise; et la liberté qu'elle lui assure est indestructible.

Voilà pour la libération en ce monde, et durant cette vie.

Reste maintenant la seconde condition où l'âme doit être placée, quand, à la science qui l'a délivrée en l'éclairant, vient s'ajouter la mort qui la sépare des liens corporels. C'est alors que l'esprit a vraiment et absolument conquis la liberté; et c'est par cette théorie que la Kârikâ termine l'exposition théorique du système sânkhya.

SOIXANTE-HUITIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ.

« Quand le moment où l'âme se sépare du corps est enfin « arrivé, et que la nature a cessé d'agir parce que le but est « atteint, l'esprit alors obtient une libération qui est tout « ensemble et définitive et absolue. »

Voilà le but que poursuivait la doctrine du Sânkhya : la libération définitive et absolue de l'âme, réduite à sa pure essence, isolée de tous les autres principes, et même de l'intelligence et du moi. C'est la science qui a fait parvenir l'âme à cet état où elle n'a plus à craindre la loi fatale de la transmigration ; et la liberté, avec la béatitude éternelle, a été conquise au prix de la philosophie. Afin qu'on ne s'y trompe point, la Kârikâ reprend, en terminant cette exposition systématique, les termes mêmes dont elle s'est servie au début. Elle avait déclaré en commençant que tous les moyens proposés pour sauver l'homme, en dehors de la philosophie, sont impuissants, parce qu'ils ne sont ni définitifs ni absolus; elle déclare en terminant que la philosophie seule du Sânkhya procure à l'âme une libération absolue et définitive. La Kârikâ reste en ceci fidèle à elle-même, comme elle l'est à Kapila.

Voici en effet comment le maître termine la théorie de la transmigration et de la délivrance :

Lecture 3, soûtra 71 : « Vivant et délivré. »

Id., soûtra 72 : « On obtient cet état quand un précepteur « vous apprend ce qu'on doit apprendre. »

Lecture 3, soûtra 73 : « Autrement ce n'est qu'un com-
« merce d'aveugles. »

Id., soûtra 74 : « L'esprit revêtu de sa forme corporelle
« ressemble à la roue qui continue de tourner. »

Id., soûtra 76 : « Il n'y a de satisfaction que quand les
« maux de toute espèce viennent à cesser par suite de la
« science qui distingue les choses. Il n'y en a pas autrement;
« il n'y en a pas autrement. »

Avec l'aide des explications antérieures, nous pouvons comprendre ces axiomes concis et obscurs; et la Kârika, en les développant, nous les a déjà éclaircis.

Selon Kapila, on peut être tout à la fois vivant et délivré. La science peut agir même durant cette vie, parce qu'en effet c'est durant cette vie que la science est acquise. Il n'est pas nécessaire d'être mort pour être libre; et si les promesses du Sânkhya ne sont pas trompeuses, s'il suffit de connaître les choses pour être sauvé, on doit être sauvé dès qu'on connaît les choses. Or, c'est là précisément ce qui arrive quand on s'est fait instruire dans la véritable science par celui qui la possède. Quand un disciple docile a suivi les leçons d'un maître capable, d'un gourou habile, il a reçu les enseignements salutaires; et la science qu'il s'est appropriée en la recevant, produit en lui les effets qu'elle doit produire : elle le sauve et le délivre, parce que la liberté est au prix du savoir. Mais si le maître n'a pas été bien choisi, si le disciple ne reçoit pas les préceptes avec la soumission nécessaire, les efforts de celui qui enseigne et de celui qui apprend deviennent également stériles. Ce sont des aveugles qui prétendent mutuellement se guider, et qui ne peuvent faire que des faux

pas. Quand au contraire la science a été transmise et reçue, comme elle doit l'être, par un précepteur éclairé et par un disciple intelligent, elle porte ses fruits; et le disciple, pour prix de ses études et de son application, conquiert, dès cette vie, la libération qu'il cherche. Il continue à vivre, revêtu de sa forme corporelle. Mais il faut bien que l'homme le sache et se le dise : la cessation des maux qui l'assiégent n'est qu'au prix de cette science profonde qui distingue les principes, et qui surtout distingue l'âme et la nature. Toute autre voie de salut est fausse, toute autre recherche est vaine; et quand on demande à d'autres moyens que la philosophie la béatitude éternelle, on se trompe et l'on échoue.

C'est ici que finit, dans les Soûtras de Kapila, la troisième lecture, c'est-à-dire toute la partie dogmatique du système; c'est ici que finit également l'exposition qu'en a faite la Kârikâ. La théorie est achevée; elle est complète, une fois qu'elle est arrivée à donner à l'homme la certitude de la liberté. Mais la Kârikâ ne s'est point contentée de présenter l'ensemble du système et les idées qui le composent. Elle veut de plus en faire l'histoire; et c'est à l'histoire que sont consacrés les quatre derniers slokas. De qui est venue la doctrine du Sânkhya? Par quelles mains est-elle passée depuis le fondateur Kapila, jusqu'à l'auteur même de la Kârikâ? Telles sont les questions qu'Isvara Krishna essaye de résoudre; et quoique les renseignements historiques qu'il nous donne ne soient pas très-satisfaisants, on doit le louer pourtant d'avoir senti le besoin de les recueillir. Sans doute ils nous apprendront assez peu de chose; mais ces traits de l'histoire de la philosophie, tout effacés qu'ils sont, méritent notre attention et notre intérêt; et si tous les disciples avaient

pris à l'égard de leurs maîtres le soin que prend Isvara Krishna, la postérité connaîtrait un peu mieux l'origine et la succession régulière des systèmes et des écoles philosophiques.

SOIXANTE-NEUVIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ.

« Cette science secrète, qui traite du but de l'homme, a « été exposée tout entière par le grand Rishi; et dans cette « science sont expliquées l'existence, l'origine et la destruc« tion des êtres. »

Le grand Rishi, c'est Kapila. Mais qu'est-ce que Kapila? Il serait bien difficile de le dire. Tantôt on le donne pour un des fils de Brahma; tantôt on le prend pour une des incarnations d'Agni ou de Vishnou. Les deux autorités les plus anciennes qui le citent sont le Râmâyana et le Mahâbhârata. Dans le Râmâyana, Brahma envoie le dieu Vasoudéva pour protéger la terre, et Vasoudéva revêt la forme de Kapila. Le Mahâbhârata confirme ce témoignage; il identifie Vasoudéva et Kapila, qu'il appelle le plus grand des sages. Dans la Bhagavad-Guîta, lecture XI, sloka vingt-six, Kapila est appelé le plus parfait des anachorètes. Un monument beaucoup plus récent, le Bhâgavata Pourâna, fait de Kapila la cinquième incarnation de Bhagavat (liv. I, chap. 3, vers. 10, édition de Burnouf), et lui attribue expressément la fondation du Sânkhya. Dans le livre troisième, chapitre 25, du Bhâgavata, c'est Kapila lui-même qui expose à Dévahoûti, sa mère, la doctrine des vingt-cinq principes.

Il résulte de l'ensemble de ces témoignages, qui sont tous mythologiques, qu'on ne sait rien de précis sur Kapila, et

que pour le fondateur du Sânkhya, comme pour tant d'autres personnages, la fable a pris la place de l'histoire. Tout ce que l'on peut tirer de cette première indication, c'est que le nom de Kapila est entouré dans l'Inde d'une vénération profonde. L'admiration de ses disciples reconnaissants en a fait un dieu. Que sa doctrine mérite une si haute estime, c'est ce que nous verrons plus tard; mais il est bon de constater du moins que cette doctrine a été regardée par les Indiens comme une sorte de révélation divine. (Voir M. Wilson, page 189.)

SOIXANTE-DIXIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ.

« Le sage anachorète, plein de compassion, a transmis « cette grande doctrine qui purifie l'homme à son disciple « Asouri ; et Asouri la transmit à Pantchasikha, qui en fit « partout connaître les règles. »

Le Bhâgavata Pourâna, dans le premier passage que j'ai cité plus haut, fait d'Asouri un brâhmane qui reçoit de Kapila la doctrine du Sânkhya, perdue par la suite des temps. Quant à Pantchasikha, il est nommé dans le Mahâbhârata, et c'est lui qui communique à Djanaka, roi de Mithilâ, la connaissance du Sânkhya. (Voir M. Wilson, page 190.) Les renseignements sur les disciples de Kapila ne sont guère plus précis que ceux qui concernent le maître. Mais, du moins, Asouri et Pantchasikha sont des personnages humains; ils ont vécu, sans qu'on puisse dire exactement où ni comment, à une époque où déjà la société indienne était organisée, puisqu'ils sont tous deux des brâhmanes. C'est probablement tout ce que nous pourrons jamais en savoir. Cole-

brooke a fait remarquer (*Essays*, tom. I, page 232) que les Soûtras attribués à Kapila mentionnaient le nom de Pantchasikha. Le fait est exact, et Colebrooke en tirait cette double conséquence : d'abord, que les Soûtras n'étaient pas de Kapila lui-même, car il n'aurait pas cité le nom de son disciple; et, en second lieu, qu'il y avait pour le Sânkhya des autorités antérieures aux Soûtras, puisqu'ils invoquaient eux-mêmes le témoignage d'un maître plus ancien qu'eux. J'admets les deux conséquence signalées par Colebrooke. Mais il aurait dû ajouter que la citation rapportée par lui se trouve dans l'avant-dernier soûtra de tout le système. (Lecture 6, soûtra 68). A cette place, les interpolations ont été plus faciles certainement que dans le corps même de l'exposition, et il est fort possible qu'une main étrangère ait glissé celle-ci à la fin de l'ouvrage. Cette simple indication du nom de Pantchasikha ne nous apprend d'ailleurs absolument rien sur la vie de ce personnage; elle ne fait que consacrer le souvenir d'une de ses doctrines.

SOIXANTE ET ONZIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ.

« Cette doctrine successivement transmise par les disci-
« ples, qui se la sont enseignée de l'un à l'autre, a été abré-
« gée en vers aryens par le pieux Isvara Krishna, qui en a
« complétement reconnu la vérité. »

La science, ainsi que j'ai eu occasion de le dire au début de ce mémoire, se transmet dans l'Inde habituellement d'un seul maître à un seul disciple. Comme le prouvent les trois précédents slokas, Kapila transmet la sienne à Asouri; Asouri la communique à son tour à Pantchasikha, qui la commu-

nique lui-même à un autre; et ainsi de suite pendant une longue succession de maîtres qui ont commencé d'abord par être des disciples. Quel est le temps qui sépare Pantchasikha d'Isvara Krishna, l'auteur de la Kârikâ? On ne le sait pas; et, selon toute apparence, on ne le saura jamais, à moins de quelque découverte tout à fait imprévue. Mais ce qu'on peut affirmer dès aujourd'hui, c'est que l'intervalle doit être considérable; et je puis répéter ce que j'ai déjà fait remarquer d'après Colebrooke et M. Wilson : le commentateur d'Isvara Krishna, Gaoudapada est du VIII^e^ siècle de notre ère. Isvara Krishna est donc placé entre cette date et le VII^e^ siècle avant l'ère chrétienne; en d'autres termes, c'est dans un espace de 1500 ans à peu près, entre le fondateur du Sânkhya et l'auteur de la Kârikâ, que l'on peut faire osciller toutes les hypothèses. Dans l'état actuel de nos connaissances, il est interdit à tout esprit réservé d'en hasarder une seule; je me garderai donc bien d'en proposer, et je passe immédiatement au dernier sloka de la Kârikâ.

SOIXANTE-DOUZIÈME SLOKA DE LA KÂRIKÂ.

« Les sujets traités dans les soixante-dix slokas qui pré-
« cèdent sont ceux de la science entière, qui comprend en
« tout soixante sujets différents, sans compter les anecdotes
« qui servent d'explication, et en omettant les objections
« faites à la doctrine. »

Il y a dans le chiffre indiqué par Isvara Krishna une erreur assez singulière : les slokas sont au nombre de soixante et onze, et non point de soixante-dix; ou bien, à un autre point de vue, il n'y en a que soixante-huit, si l'on s'en tient

à l'exposition systématique, en laissant de côté les renseignements historiques qui terminent la Kârikâ. M. Wilson s'étonne avec raison que les scholiastes aient négligé d'expliquer cette différence, qui n'est pas sans quelque importance.

Quoi qu'il en puisse être, ce dernier sloka confirme ce que nous savions déjà : c'est que la Kârikâ renferme toute la partie dogmatique du Sânkhya, et qu'elle n'a supprimé que des digressions et des hors-d'œuvre. Ce qu'il nous faut surtout connaître, ce sont les principes de la doctrine. Je ne dis pas que les exemples par lesquels le fondateur même essaye de l'éclaircir, et les réponses aux objections dont elle est l'objet, soient pour nous sans intérêt; mais certainement cet intérêt est secondaire; et l'auteur de la Kârikâ peut se vanter à bon droit d'avoir exposé le système entier du Sânkhya, même en omettant ces deux parties des Soûtras originaux.

« La science entière, dit Isvara Krishna, comprend en tout « soixante sujets différents. » Quels sont ces soixante sujets? Quels sont dans le Sânkhya les points essentiels, au nombre de soixante, que l'auteur des vers mémoriaux a cru devoir mettre en pleine lumière? Un commentateur cité par Vatchespati Misra répond que ces soixante sujets sont les suivants : 1° l'existence de l'âme; 2° l'existence de la nature; 3°, 4°, 5°, l'unité, l'objectivité et la subordination de la nature; 6°, 7°, 8°, la multiplicité, la distinctivité et l'inactivité de l'âme; 9°, 10°, la durée du corps subtil et celle du corps grossier. A ces dix catégories essentielles il faut joindre les cinq espèces d'obstacles, les neuf espèces de quiétude, les vingt-huit espèces d'incapacité et les huit espèces de perfec-

tion. On arrive ainsi au nombre total de soixante, représentant tous les topiques du Sânkhya.

Voilà une première classification qui reproduit en effet toutes les questions principales que discute Kapila.

Une autre classification, peut-être plus régulière, offre quelques différences pour les dix premiers topiques; elle les énumère ainsi : 1° l'âme; 2° la nature; 3° l'intelligence; 4° le moi; 5°, 6°, 7°, les trois qualités; 8° les cinq molécules élémentaires; 9° les onze organes ; 10° et enfin les cinq éléments grossiers. Quant aux cinquante topiques restants, cette seconde classification n'apporte aucun changement à la première.

Elle paraît avoir l'avantage d'être plus rapprochée du système de Kapila. Puisque le maître reconnaît vingt-cinq principes, il semble naturel qu'ils figurent tous dans une énumération du genre de celle que nous venons de faire. Ne pas les distinguer spécialement, c'est en partie les méconnaître, ou du moins c'est ne pas leur donner toute l'importance qu'y attache le fondateur même du Sânkhya. Mais d'abord on peut répondre que l'on doit comprendre ces vingt-cinq principes sous le nom général de la nature, dont ils ne sont que le développement visible. Le vyakta et l'avyakta sont liés dans le système sânkhya comme les parties sont liées au tout; et il suffit de nommer le tout lui-même pour que les parties y soient aussi représentées implicitement. En second lieu, on peut trouver que la première classification est beaucoup plus profonde que l'autre, et qu'au lieu de se tenir à la surface et aux dehors du système, elle y pénètre intimement. Il ne s'agit plus précisément ici des catégories mêmes de Kapila, et des vingt-cinq principes qu'il

assigne aux choses; il s'agit uniquement des principaux sujets qu'il traite, et ceux qu'on indique sont bien réellement les principaux qu'il ait traités.

Je crois donc qu'au point de vue de la philosophie, la première classification vaut mieux que la seconde; mais un mérite qui se retrouve dans toutes les deux, et qui est considérable, c'est que l'une et l'autre placent l'âme au premier rang, et qu'elles ne donnent à la nature qu'un rang secondaire. C'est là un point capital, et sur lequel on ne saurait porter trop d'attention; c'est en quelque sorte la clef de tout le système sânkhya; c'est l'indication aussi claire que concise de son véritable caractère. Ce n'est pas un caprice de commentateur interprétant à son gré la pensée qu'il explique; non, c'est le résumé fidèle du système; et si l'on a bien compris le résultat général de la longue analyse à laquelle je viens de me livrer, ce résultat doit être celui-ci : Kapila distingue profondément l'âme, qu'il fait intelligente et individuelle, de la nature, qui n'est ni individuelle ni raisonnable. La nature est subordonnée à l'âme, en ce sens qu'elle n'agit que pour délivrer l'âme de ses liens. En d'autres termes, selon Kapila, l'esprit est au-dessus de la matière; et son système, malgré les accusations dont il a été souvent l'objet, peut passer pour un système spiritualiste. Je ne veux pas dire que ce système n'offre point des inconséquences nombreuses et des erreurs déplorables; mais je crois avec les commentateurs indiens, auteurs des classifications que je viens de rapporter, que Kapila, dans l'ensemble de sa doctrine, met l'âme fort au-dessus de la nature; et je loue les commentateurs d'avoir fait saillir sa vraie pensée en plaçant l'âme au premier rang, et la nature au second.

Tels sont les soixante topiques qu'Isvara Krishna, dans son abrégé rhythmique, a cru devoir commenter. Mais ces soixante topiques ne comprennent que les trois premières lectures des Soûtras originaux. Il reste encore trois lectures: la quatrième est remplie, comme je l'ai déjà dit (voir plus haut, page 9), d'anecdotes, d'historiettes et de légendes; la cinquième renferme la controverse et les réponses aux objections; la sixième enfin reprend et discute de nouveau quelques-unes des théories les plus importantes.

Quant aux anecdotes et exemples, les âkhyâyikâs, ils sont en général très-concis et fort peu intéressants, comme le remarque M. Wilson. Les Soûtras ne font guère que donner, en quelques mots obscurs, un texte que les scholiastes développent ensuite à leur fantaisie : c'est un thème que chacun interprète et brode à son gré. Voici, par exemple, le premier soûtra de la quatrième lecture :

Lecture 4, soûtra 1 : « Par l'enseignement des principes, « comme le fils d'un roi. »

Certainement il serait impossible, sans explication formelle, de comprendre ce passage. Voici donc l'explication que fournit Vidjnâna Bhikshou, sans d'ailleurs prétendre que ce soit la seule qu'on puisse donner de ce passage : Il y avait un fils de roi qui, dans son enfance, avait été enlevé par des bûcherons habitants d'une vaste forêt. Le jeune homme, grandissant au milieu d'eux, se croyait de leur race barbare, et il ignorait complétement sa haute origine. Mais, plus tard, un des ministres du roi son père l'ayant découvert, lui révéla sa véritable naissance; et le eune homme, dépouil-

lant l'erreur dans laquelle il était resté jusque-là, se reconnut pour un fils de roi. De même aussi l'âme méconnaît durant quelque temps son caractère véritable; mais ensuite, par l'enseignement des préceptes et par les leçons d'un maître habile, elle reconnaît ce qu'elle est, et elle se dit : « Je suis Brahmâ, » comme le jeune prince détrompé se dit : « Je ne suis pas un homme des bois, je suis un roi. »

On ne peut nier, sans doute, que cette allégorie n'ait tout à la fois de la vérité et de la grâce; mais il eût été bien impossible, si le secours du commentateur nous eût manqué, de deviner ce que Kapila voulait dire dans les quatre mots dont se compose le soûtra. Tous les soûtras qui suivent, au nombre de trente, et qui remplissent la quatrième lecture, ne sont pas moins énigmatiques; ils renferment tous des comparaisons ou des exemples aussi peu développés.

Quant à la cinquième lecture, elle est encore, si cela se peut, plus difficile à comprendre. Les Soûtras y sont aussi courts que tous ceux que nous connaissons; et, sous une forme constamment négative, ils repoussent des objections dont ils ne conservent de traces que par la réponse qu'ils leur font. Nous ignorons profondément quelles sont ces attaques dont le Sânkhya était l'objet; et, pour bien entendre la réfutation, il faudrait nécessairement savoir ce que sont les arguments auxquels elle s'adresse. Mais ici, comme dans la lecture qui précède, le soin de développer ces arguments est abandonné à la sagacité et à l'arbitraire des commentateurs. Sans aucun doute, la tradition les guide dans la reconstruction de ces objections auxquelles répond le Sânkhya; mais, en supposant même que les commentateurs ne se soient pas trompés dans cette exhumation d'opinions si anciennes, il est évident qu'el-

les restent encore pour nous excessivement obscures, si ce n'est tout à fait inintelligibles. Quand les travaux se seront multipliés sur la philosophie sanscrite, nous pourrons plus aisément pénétrer dans ces polémiques des écoles rivales; mais jusqu'au jour encore éloigné où ces travaux auront été accomplis en nombre suffisant, cette controverse, tout intéressante qu'elle serait, reste à peu près indéchiffrable pour nous; le seul exemple que cite M. Wilson (page 193) suffit à nous en convaincre. D'ailleurs, la polémique n'est pas renfermée exclusivement dans la cinquième lecture; et, dans la première, Kapila se sépare formellement de l'école veiséshika, parce qu'elle ne reconnaît que six catégories: « Lecture 1re, « soûtra 25: Quant à nous, nous ne reconnaissons pas seule- « ment six catégories, comme les partisans du Veiséshika et « les autres. »

Enfin, la sixième lecture reprend quelques-uns des points principaux de la doctrine, pour les confirmer et les éclaircir. Ainsi le premier et le second soûtras de cette lecture correspondent aux soûtras 132 et suivants de la première. Kapila ne trouve pas probablement que, dans une exposition antérieure, il ait assez insisté sur l'existence de l'âme; il y revient, et voici comment il s'exprime en approfondissant encore une fois cette grande théorie :

Lecture 6, soûtra 1 : « L'âme existe (âtma), parce qu'il n'y « a pas de moyen de prouver qu'elle n'existe pas. »

Id., soûtra 2 : « Cette âme est profondément distincte du « corps, parce qu'elle est toute différente. »

Id., soûtra 5 : « Il n'y a de satisfaction complète que dans « la cessation définitive de la douleur. »

Lecture 6, soûtra 10 : « L'esprit est dénué de qualités, « parce que, suivant le texte de l'Écriture, il ne se mêle point « aux choses. »

Id., soûtra 17 : « L'esprit ne peut plus être enchaîné de « nouveau quand une fois il a été délivré; comme le dit le « texte de l'Écriture : Il n'y a pas de retour. »

Id., soûtra 18 : « Autrement, l'esprit ne pourrait jamais « atteindre son but. »

Id., soûtra 45 : « La pluralité des âmes est prouvée. » (Voir plus haut page 75, et lecture première, soûtra 141.)

Id., soûtra 54 : « C'est le moi qui est l'agent; ce n'est pas « l'esprit. »

Id., soûtra 69 et dernier : « De quelque manière que ce « soit, la destruction de l'ignorance qui ne distingue pas « les choses est le but de l'esprit; la destruction de l'igno- « rance qui ne distingue pas les choses est le but de l'esprit. »

Comme on le voit, toutes ces théories nous sont bien connues, et nous les avons trouvées déjà dans les trois premières lectures. Si Kapila les a répétées dans la sixième, c'est qu'il a cru apparemment qu'elles n'avaient point été suffisamment approfondies dans une précédente exposition, et c'est pour les éclaircir encore davantage qu'il leur en a consacré une seconde.

Isvara Krishna n'a donc pas fait tort au système en négligeant les trois dernières lectures des Soûtras; le Sânkhya, dans ses théories essentielles, est donc vraiment tout entier reproduit par la Kârikâ; et l'on peut, en toute sécurité, l'étudier dans ses soixante-douze slokas, comme on le ferait dans les aphorismes originaux.

NOTE

RELATIVE AU PÈRE PONS, JÉSUITE.

(Voir plus haut, page 12.)

A ces travaux divers qui concernent le Sânkhya, il faut ajouter, comme le plus ancien de tous, la lettre du P. Pons au P. du Halde.

Cette lettre, écrite de Karikal, est du 23 novembre 1740, et elle se trouve dans le recueil des Lettres édifiantes, Mémoires de l'Inde, tom. 14, édition de 1781.

Dans vingt-cinq pages tout au plus, le P. Pons a donné, sur la religion, sur les systèmes philosophiques, sur la littérature et sur les sciences des Hindous, les détails les plus précis et les plus curieux. La seule critique qu'on puisse lui adresser même aujourd'hui, c'est d'avoir été beaucoup trop concis; mais l'érudition actuelle n'a pas un reproche d'inexactitude à lui faire.

Pour le Sânkhya en particulier, le P. Pons en a rapporté les traits principaux avec une fidélité très-remarquable. Les documents qui lui avaient été fournis par les Brahmanes, et ceux qu'il avait pu réunir lui-même, ne contiennent pour ainsi dire aucune erreur; et leur seul tort c'est de n'être

pas assez développés. Mais, d'après ces simples indications, on peut être assuré que le P. Pons avait pénétré profondément dans la connaissance de la philosophie sanscrite.

Ce qui m'étonne, c'est que dans le XVIII^e^ siècle on n'ait pas tenu plus de compte de ces renseignements. Notre siècle n'a guère été moins ingrat; et si j'en excepte M. Dussieux, dans un article important de l'Encyclopédie nouvelle, personne n'a même cité le nom du P. Pons. Je m'accuse moi-même de l'avoir omis dans mon mémoire sur le Nyâya.

Mais je suis heureux de réparer cet oubli : notre gloire nationale est intéressée, je ne crains pas de l'affirmer, à ce que ce souvenir ne périsse pas ; car les travaux du P. Pons sont de quarante-quatre ans antérieurs à la fondation de la Société asiatique de Calcutta, et de quatre-vingt-trois à ceux de Colebrooke.

La France a le droit de revendiquer dans ces études l'initiative qui lui appartient.

TROISIÈME PARTIE.

EXAMEN CRITIQUE DU SÂNKHYA.

Après avoir suivi pas à pas la doctrine du Sânkhya, dans l'ordre où la Kârikâ nous la présente d'après les Soûtras de Kapila, il faut refaire cette doctrine à notre point de vue pour la juger; il faut quitter les habitudes du génie indien pour reprendre les nôtres; au commentaire longuement développé, et même un peu prolixe, il faut substituer un résumé où ne restent que les idées principales. Dans tout système, quelque vaste qu'il soit, il n'y a jamais qu'un petit nombre de points essentiels; et c'est de ceux-là seulement que l'histoire et la postérité doivent tenir compte. Les théories secondaires ne sont pas sans importance ni sans intérêt; mais elles s'effacent devant les autres, parce qu'elles n'en sont que des conséquences. Quand on a bien pénétré les principes, les corollaires se déduisent en quelque sorte d'eux-mêmes; et l'on n'a guère à s'en occuper, quand on veut surtout apprécier l'ensemble.

Puis, je sens le besoin, après avoir si longtemps laissé la parole au Sânkhya, et l'avoir écouté en auditeur attentif et

bienveillant, d'examiner les leçons qu'il nous donne, et de peser la valeur de son enseignement. La sagesse indienne a conquis, dans notre monde occidental, une renommée qui remonte au moins au temps de Pythagore, qui s'est accrue par suite des conquêtes d'Alexandre, et qui, transmise d'âge en âge, est arrivée jusqu'à nous, au travers même de notre XVIII^e^ siècle, non moins admirateur que ceux qui l'avaient précédé. Cette sagesse tant vantée mérite-t-elle les éloges qu'on lui prodiguait sur parole? La philosophie de nos jours, éclairée par l'érudition, peut-elle approuver les louanges accordées jadis aux gymnosophistes? En pleine possession de monuments restés si longtemps ignorés, trouve-t-elle que ces monuments justifient l'estime qu'on leur avait vouée sans les connaître? L'histoire a-t-elle à gagner quelque chose à cette exhumation des systèmes brahmaniques, qui ont plus de vingt-cinq siècles de date? Et l'esprit humain lui-même, entouré de toutes les lumières de la civilisation moderne, peut-il encore apprendre des idées nouvelles, à cette école qui florissait sur les bords du Gange sept ou huit cents ans avant l'ère chrétienne?

Dans cette grande doctrine du Sânkhya, six théories doivent particulièrement arrêter notre examen; et quand celles-là seront équitablement appréciées, le Sânkhya nous sera connu dans tout ce qu'il a de vraiment fécond et intéressant.

Ces six théories sont les suivantes :

1° L'idée de la philosophie;
2° La méthode philosophique;
3° La nature et le monde;
4° L'âme;

5° La transmigration;

6° Et enfin la libération, ou le salut éternel.

Mais, avant d'aborder cet examen, il faut dire encore quelques mots de l'ouvrage qui nous l'a rendu possible. J'ai parlé plus haut (première partie, pag. 8 et suiv.) de la forme rhythmique de la Kârikâ, et j'ai expliqué l'origine et l'utilité de cette forme étrange qu'a généralement adoptée l'esprit indien pour exposer ses idées les plus sérieuses et les plus profondes. Mais, à côté de ces considérations, il en est d'autres qu'il serait fâcheux d'omettre, et dont la place se trouve naturellement ici. Quelque bizarre que nous semble la forme de la Kârikâ, il faut bien reconnaître que ce résumé de tout un système philosophique, en cent quarante-quatre vers, est admirablement composé. La concision d'abord n'y nuit en rien à la clarté de l'exposition. En second lieu, les matières y sont arrangées avec le plus grand art; et, sans même qu'il soit besoin de juger du style proprement dit, on peut affirmer que les pensées y sont enchaînées dans l'ordre le plus régulier et le plus savant. Les parties principales du système s'y succèdent avec une parfaite justesse; et, dans cette œuvre très-habilement construite, il serait interdit de déplacer une seule des pièces qui la constituent sans compromettre l'harmonie générale.

Les Soûtras primitifs attribués à Kapila sont fort loin de présenter ce mérite de composition; et le désordre, comme on a pu le voir, en égale à peu près l'obscurité.

De cette différence évidente, entre l'ouvrage vrai ou supposé de Kapila et celui d'Isvara Krishna, je tire ces deux conséquences, qui me paraissent incontestables : que la Kâ-

rikâ doit être de plusieurs siècles postérieure aux aphorismes ou Soûtras du maître, et que ce petit ouvrage appartient à une époque fort éclairée, où les esprits étaient capables de concevoir et de goûter toutes les délicatesses de l'art d'écrire.

Quant à l'espace de temps qui sépare Isvara Krishna, abréviateur du Sânkhya, et le fondateur illustre du système, il est de toute impossibilité de le préciser en quoi que ce soit. Les détails que nous a fournis Isvara Krishna lui-même, sur l'origine et la transmission de la doctrine, sont absolument insuffisants; et nous devons nous résigner, sur ce point, à une ignorance qui ne sera sans doute jamais dissipée. Le commentaire de Gaoudapada sur la Kârikâ est du VII^e^ siècle de notre ère à peu près; et, par conséquent, Isvara Krishna ne peut descendre, dans la chronologie, plus bas que cette date; mais il peut remonter beaucoup plus haut; et, selon toute apparence, si l'on s'en tient au caractère général de son œuvre, il serait à égale distance, et de son commentateur Gaoudapada, et de son vénérable maître Kapila.

En d'autres termes, on peut dire, si l'on veut risquer une hypothèse, qu'Isvara Krishna doit être contemporain, ou peu s'en faut, de l'ère chrétienne; et comme, une cinquantaine d'années avant cette ère, la littérature indienne a jeté son plus grand éclat à la cour du roi Vikramâditya, voilà une époque où l'on peut placer, avec assez de probabilité, une œuvre du genre de celle d'Isvara Krishna. Le théâtre de Kâlidâsa, qui vivait dans ce temps, atteste une culture d'esprit très-raffinée, et je ne m'étonnerais pas que le même siècle eût produit le drame de Sakontala et les vers mémoriaux de la Kârikâ.

Mais je me hâte de quitter ces conjectures chronologiques, et tout ce que je veux tirer de ces considérations, c'est d'affirmer que la Kârikâ, dans sa composition littéraire, a un très-grand mérite. Sans doute, dans les systèmes de philosophie, la composition importe assez peu; et, quand il s'agit de ces graves questions de l'âme humaine et du salut éternel, on ne s'inquiète guère de l'élégance de l'expression : on ne regarde qu'aux solutions elles-mêmes; et la forme sous laquelle on les présente aux esprits capables de les comprendre, disparaît et s'efface à peu près complétement. Cependant, quand cette forme atteste elle-même de longs et heureux efforts de pensée, on aurait tort de la dédaigner tout à fait; car cette perfection extérieure peut être une garantie de la vérité du fond; et l'application pénible qu'elle a exigée répond déjà que le philosophe a donné à ces questions capitales toute l'attention qu'elles méritent. Dans les Soûtras, il est évident que l'auteur a été préoccupé de la pensée toute seule; sans style, sans ordre, sans clarté, ces aphorismes sont le jet original et informe d'une méditation puissante, qui ne pense jamais à l'enveloppe dont elle revêt la vérité qu'elle a découverte. Loin de là, l'auteur de la Kârikâ, dans ses distiques encore si concis, s'est étudié et a très-bien réussi à donner à ses idées une régularité et une précision supérieures. L'histoire de la philosophie doit lui en savoir d'autant plus de gré que ces qualités sont plus rares.

A cette première remarque, qui est un acte de justice, je dois en ajouter une autre qui est plus importante encore.

Comme on a pu le voir dans tout le cours de ce mémoire, j'ai toujours confondu la Kârikâ et le Sânkhya; j'ai toujours confondu Isvara Krishna et Kapila. Par les motifs que l'on

sait (voir plus haut, page 8), je me suis borné à expliquer la Kârikâ; et, quand j'ai traduit les Soûtras, c'était seulement pour démontrer la conformité de la doctrine primitive du Sânkhya avec l'abrégé rhythmique que nous en avait transmis l'un des disciples les plus intelligents de cette grande école. Mais cependant je ne voudrais pas qu'on pût croire que cette conformité va jusqu'à une identité complète; je ne voudrais pas qu'on prît d'une manière absolue la pensée du disciple pour celle du maître. Au contraire, je suis assuré qu'une traduction fidèle des Soûtras nous fera voir des différences assez nombreuses, bien qu'elles ne portent, la plupart, que sur des points secondaires. Isvara Krishna, comme on a dû s'en convaincre, a reproduit le système sânkhya, dans ses lignes principales, avec une scrupuleuse exactitude, partout où il l'a suivi. Mais je ne réponds pas que la doctrine tout entière soit passée dans les slokas; et plus tard, lorsqu'il sera possible de connaître directement l'œuvre primitive de Kapila, lorsque tous les Soûtras auront été traduits, et surtout quand on aura retrouvé et publié le Tattva Samasâ (voir plus haut, page 5), cette seconde élaboration du Sânkhya, faite, dit-on, par Kapila lui-même, peut-être alors le Sânkhya véritable nous apparaîtra-t-il quelque peu dissemblable de celui que nous aurons connu jusque-là.

C'est là une réserve que je tenais à faire : je la recommande à l'attention de tous ceux que ces sujets intéressent, et qui jetteront les yeux sur ces pages. Notre connaissance du système sânkhya, tout étendue qu'elle est déjà, toute précise qu'elle peut nous sembler, après l'exposition d'Isvara Krishna et les commentaires qui l'ont éclaircie, n'est en quelque sorte que provisoire; et c'est ce caractère qu'il faut lui maintenir

jusqu'à ce que nous possédions directement la pensée même de Kapila.

Tel est le motif qui m'a porté à intituler ce mémoire : *Premier mémoire sur le Sânkhya ;* le second, que ce soient d'ailleurs mes mains ou d'autres mains qui l'accomplissent, devra s'occuper exclusivement des Soûtras.

Cette déclaration est d'autant plus nécessaire, que l'un des traits distinctifs du Sânkhya de Kapila a disparu dans la reproduction de la Kârikâ. J'ai déjà dit (voir plus haut, page 5) que, selon Colebrooke, le Sânkhya de Kapila est athée, et que la réforme de Patandjali a surtout consisté à rendre le Sânkhya théiste. Or, dans la Kârikâ, le Sânkhya n'est pas précisément athée; il est vrai qu'il ne parle pas de Dieu, mais il ne le nie point; et même cette supériorité qu'il prête à l'âme sur la nature est, en quelque sorte, le contraire de l'athéisme, puisqu'elle met entre la matière et l'esprit une énorme distance. C'est par voie de conséquence que l'on peut tirer l'athéisme de la Kârikâ, et il est certain qu'un système qui fait la nature éternelle mène à la négation de Dieu. Mais la Kârikâ n'a pas exprimé formellement cette négation, et elle a reculé devant cette monstruosité, impliquée d'ailleurs dans ses principes. Cependant, il n'est guère supposable que Colebrooke se soit trompé en disant que Kapila nie l'idée de Dieu. Il n'a fait que reproduire les accusations directes que l'Inde elle-même a portées contre lui; et, comme ces accusations incontestables ne sont pas justifiées pleinement par les slokas de la Kârikâ, il reste que ce soient les Soûtras qui les justifient. Dans aucun de ceux que nous avons traduits, cette déplorable doctrine ne s'est montrée positivement à découvert; mais je crois pouvoir affirmer, dès

à présent, qu'elle est en effet dans quelques autres, comme l'affirment les commentateurs indiens et Colebrooke.

Or, cette lacune de la Kârikâ, omettant une théorie de cet ordre, suffit, non pas pour infirmer son autorité dans le reste du système, mais pour nous avertir qu'elle ne contient pas le Sânkhya tout entier. C'est peut-être, il est vrai, la seule omission essentielle de la Kârikâ; et, d'après mes explications antérieures, on peut comprendre que, tout en portant sur le sujet capital, cette omission n'est pas cependant très-grave. Le Sânkhya, tel qu'il se présente dans son ensemble, peut indifféremment se passer de l'idée de Dieu ou l'admettre. L'idée de Dieu serait le couronnement et le faîte de l'édifice; mais l'édifice peut, sans elle, demeurer encore assez solide, s'il est d'ailleurs incomplet et inachevé. Cela est tellement vrai, que Patandjali, tout en adoptant le Sânkhya, s'est déclaré formellement théiste; le Sânkhya de la Kârikâ s'est tenu dans l'indétermination; et Kapila, dans les Soûtras, s'est prononcé pour une négative qui n'était point indispensable à sa doctrine.

Qu'il soit donc bien entendu, dans tout ce qui va suivre, qu'il n'est précisément question que du Kapila et du Sânkhya de la Kârikâ. Ils sont encore l'un et l'autre assez ressemblants au vrai Kapila et au vrai Sânkhya; ils sont encore l'un et l'autre assez intéressants, pour que nous n'ayons pas à regretter les moments que nous leur donnerons.

Quelle est l'idée que Kapila se fait de la philosophie? voilà la première question que nous lui adresserons; et, sur celle-là comme sur toutes les autres, une seule exceptée, les slokas de la Kârikâ et les Soûtras originaux nous feront la même réponse. Écoutons-la; car elle vaut la peine qu'on l'écoute.

CHAPITRE PREMIER.

De l'idée de la philosophie.

Pascal, en commençant le grand et triste livre des *Pensées,* s'étonne et s'afflige de l'aveuglement des hommes, qui passent cette vie comme si rien ne devait la suivre, et qui, détournés par les distractions qu'elle leur offre, oublient la vie éternelle, qui pourtant devrait être le guide et le tout de celle-ci. Pascal a raison, si ce n'est dans son étonnement, du moins dans sa préoccupation incessante. Mais si le vulgaire des hommes ne peut songer à la vie éternelle, le philosophe y pense sans relâche; et c'est à la fois le plus ordinaire et le plus inépuisable objet de ses méditations. L'homme ne se comprend pas et ne se connaît point assez, quand il renferme sa destinée en ce monde; dans ces limites, quelque vastes qu'elles soient encore, il se sent à l'étroit. Cette existence passagère et précaire, qui commence et qui finit sans lui, n'épuise pas le problème de sa nature; et le premier comme le plus important des mystères qu'il rencontre, c'est le mystère impénétrable de sa propre destinée.

Mais si Pascal a pu justement adresser ce blâme aux hommes de son temps; si un blâme non moins sévère peut même s'étendre à des époques et à des civilisations tout entières, l'Inde y échappe complétement; c'est comme un privilége qu'il lui faut reconnaître; et je ne citerais ni un seul peuple ni un seul temps de l'humanité où la pensée de la vie future

ait été plus générale, plus vive ou plus constante. Le christianisme lui-même, quoique venu beaucoup plus tard, ne s'en est pas occupé davantage; et si les solutions que le génie indien s'est données de ce noble problème ne sont pas les vraies, on ne peut du moins lui reprocher de l'avoir omis; car il l'a toujours agité, et de toutes les façons, depuis les livres religieux, je ne dis pas les Védas, et depuis les livres philosophiques jusqu'aux épopées et aux codes de la législation.

Le Sânkhya, dans le monde indien, n'a pas fait exception, et la question à laquelle il a subordonné toutes les autres est celle du salut éternel. Aux yeux de Kapila, la philosophie n'a qu'un but: c'est d'assurer à l'homme les moyens de se sauver à jamais. Le mal dont elle le délivre, c'est la renaissance, loi qui pèse sur lui, tant que son âme n'a pas su s'instruire et se racheter par la sagesse. L'homme est condamné à renaître dans une suite indéfinie d'existences, à des degrés divers de l'échelle des êtres, sous des conditions qui varient sans cesse et sous des formes sans nombre. Dans toutes ces existences, des plus hautes aux plus dégradées, le mal le poursuit et l'atteint. Que le mal vienne de l'homme lui-même, ou de ce qui l'entoure, l'homme n'en est pas moins opprimé. Que ce soit lui qui se forge ses propres chaînes, ou qu'elles lui soient imposées, elles n'en sont pas moins lourdes; et son unique objet doit être de les briser pour toujours. La philosophie lui tend la main et lui donne, s'il veut entendre sa voix, l'instrument infaillible de sa libération.

Cet instrument, c'est la science, mais la science dans toute son étendue et dans toute son indépendance. La science ne relève que d'elle-même, et rien ne la limite, non plus que rien ne l'abuse; elle connaît l'origine, l'existence et la destruction

des êtres ; elle observe et discerne les lois nécessaires auxquelles ils sont soumis; et elle enseigne à l'homme la route qui conduit au bien qu'il cherche, c'est-à-dire, à la béatitude éternelle.

Cette science, quelque vaste qu'elle paraisse, quelque obscure qu'elle semble à l'esprit inattentif de la plupart des humains, se réduit à un seul point essentiel : l'homme doit apprendre à se connaître; il doit se distinguer de tout ce qui n'est pas lui. Non-seulement il ne doit pas se confondre avec la nature dans le sein de laquelle il vit; mais il ne doit pas même se confondre avec le corps auquel son âme est jointe et qu'elle anime. Ce corps doit périr; et la forme qu'il a maintenant s'anéantira comme lui, pour ne reparaître jamais identique à ce qu'elle a été. Son âme, au contraire, est impérissable ; et quand l'homme a su, par un juste discernement, la réduire à ce qu'elle est en elle-même, il doit comprendre que, dans l'éternité même de cette âme, il peut trouver le gage d'un éternel bonheur.

Mais au-dessous de l'âme et comme condition nécessaire, quoique subordonnée, de sa liberté future, il y a deux autres termes que la science doit connaître et juger, comme elle distingue et connaît l'âme : c'est la nature ou l'infini (avyaktam); c'est le monde ou le fini (vyaktam); en d'autres termes, c'est la nature dans son unité et son enveloppement universel, que la raison comprend, mais que nos sens ne peuvent percevoir; c'est le monde qui, dans les êtres particuliers et accessibles à nos sens, n'est que le développement de la nature et l'épanouissement de l'infini. Mais ces deux autres objets de la science, l'infini et le fini, sont moins importants que le premier ; et si la science les étudie, ce n'est

que pour arriver à la connaissance vraie et définitive de l'âme.

Bien plus, cette science, qui doit délivrer l'homme, et qui seule peut le délivrer, est aussi la seule qui puisse délivrer les dieux eux-mêmes. Entre l'homme et les dieux, qui sont placés au-dessus de lui, il n'y a qu'une différence de degré, mais non point une différence de nature. Les dieux sont plus élevés que l'homme dans l'échelle des êtres ; mais dans le monde supérieur où ils vivent, la loi fatale de la renaissance peut les atteindre, comme elle nous atteint ici-bas dans notre condition mortelle, comme elle nous atteint encore dans les conditions inférieures à l'humanité. Les dieux, si l'on en croit les Védas et leurs saints témoignages, ont dû renaître plusieurs fois ; et leur immortalité même ne les en a pas garantis. C'est qu'il n'y a pour les dieux, aussi bien que pour les humains, qu'un moyen de salut, un seul ; et ce moyen, c'est la science. Ainsi, les dieux, tout grands qu'ils sont, pour jouir de l'éternelle béatitude, n'ont point à suivre d'autre route que celle qui mène les humains au salut. La science, et la science uniquement, les peut éternellement racheter.

Telle est donc l'idée que Kapila se fait de la philosophie ; et j'avoue, pour ma part, qu'il est impossible de s'en faire une plus juste ni une plus grande. Je trouve même, dans cette audace qui soumet les dieux à la règle faite pour les hommes, une preuve éclatante du génie de Kapila. La conception d'un Dieu unique et tout-puissant n'a jamais régné dans l'Inde, comme elle a régné dans le monde hébreu et dans le monde chrétien. Kapila, en acceptant les croyances populaires sans les juger, ainsi que le fit Socrate chez les Grecs, est certainement moins éclairé que lui. Mais du moment qu'il subit ces croyances, et qu'il admet entre l'homme

et les dieux une nature semblable, quoique diverse en puissance, il a raison d'étendre jusqu'à eux l'empire de la science. C'est élever l'homme, sans rabaisser les dieux. La science, ainsi comprise, n'est point au-dessous de leur majesté; et, puisque c'est elle qui assure l'éternité aux êtres qui la possèdent, les dieux doivent être les premiers à la posséder.

Mais Kapila rencontre, à côté de la philosophie et de la science formée par la raison indépendante de l'homme, une puissante rivale : c'est la religion. Et ici s'élève pour le sage cette question redoutable qui, à toutes les époques, chez tous les peuples civilisés, dans les temps anciens comme de nos jours, a divisé et troublé l'esprit humain. La philosophie promet aux hommes de les sauver; mais, avant elle, la religion le leur avait également promis. La religion a parlé au nom du ciel lui-même; et son autorité, la première et longtemps la seule, a été tout à la fois irrésistible et sainte. Dans l'Inde, plus encore que partout ailleurs, elle a été entourée d'une vénération profonde. Les livres sacrés, les Védas, n'y ont pas seulement formé les croyances populaires; ils y ont encore produit l'organisation sociale tout entière. Les brahmanes, dépositaires exclusifs de la tradition religieuse, ministres uniques du culte, sont les chefs de la société; et nulle part la théocratie n'a été plus complétement dominatrice.

Kapila ne paraît pas s'être effrayé de cet obstacle où tant d'autres se sont brisés. Auprès de l'autorité religieuse, il a élevé l'autorité philosophique; auprès de la foi, et au-dessus d'elle, il a placé la raison. Chose bien remarquable! le brahmanisme, tout-puissant qu'il était, n'a jamais été jaloux de son pouvoir spirituel contre la philosophie : il n'a pas seulement admis et souffert le libre examen, il a été le pre-

mier à en donner l'exemple : Kapila et tous les philosophes de son école, même ceux qui ont professé l'athéisme, étaient des brahmanes, et il ne semble pas qu'on les ait jamais inquiétés. La tolérance du brahmanisme a été aussi absolue que son empire; et si beaucoup plus tard il est devenu persécuteur et implacable contre le bouddhisme, c'est qu'il ne s'agissait plus de croyances et qu'il y allait des fondements mêmes de la société indienne. Mais au temps de Kapila, et l'on peut même dire dans tous les temps, la pensée a été libre dans le monde brahmanique : on n'y a jamais connu cette inquisition ombrageuse qui, chez d'autres peuples, à d'autres époques, a suscité tant de persécutions et fait tant de victimes. La philosophie a pu s'y développer en toute liberté auprès de la religion qui lui donnait naissance; et l'Inde, pendant les longs siècles de sa durée, a présenté au monde un exemple de tolérance qui restera peut-être unique dans les annales de l'humanité.

Il n'y a donc pas lieu de s'étonner du langage de Kapila; mais il faut le louer sans réserve d'avoir su le tenir. En philosophie, il n'y a point d'autre orthodoxie que la raison; il n'y a point d'autre autorité, d'autre tribunal que l'autorité de la raison et que son tribunal. Mais avant que l'esprit humain n'entende cette voix et ne se fie à elle, que de recherches, que d'efforts, que d'égarements, que d'incertitudes! L'histoire de notre longue émancipation au moyen âge suffit à nous le prouver : d'Abélard à Descartes, il n'y a pas moins de cinq siècles entiers de combats, et surtout de labeurs. Le Discours de la Méthode a fini la lutte et le doute; mais que de travaux pour le préparer et le rendre possible!

J'ai déjà dit (voir plus haut, page 20) que je ne voulais

pas égaler Kapila à l'auteur des Méditations, et que je savais faire une différence profonde entre le Cartésianisme et le Sânkhya. Mais, il faut bien le reconnaître, Descartes n'a pas eu dans la raison une foi plus assurée que Kapila. Le maître du XVII^e^ siècle a poussé l'analyse jusqu'à ses dernières limites, et sa démonstration est inébranlable. Mais si Kapila n'a pas mis le principe de la philosophie dans une lumière aussi éclatante, il n'y a pas cru moins fermement; il s'y est abandonné avec une égale sécurité. Il ne fait que l'entrevoir; mais ce coup d'œil suffit pour le guider, et il marche au but avec une résolution que rien ne détourne ni n'égare. Descartes lui-même n'était pas allé jusqu'à faire de la philosophie la condition unique du salut éternel. « Il prétend autant « qu'un autre, comme il le dit lui-même, à gagner le ciel; » mais ce n'est pas à la philosophie toute seule qu'il demande de le lui ouvrir; ou, du moins, si c'est à elle qu'il se confie, il ne le dit point aussi clairement que le philosophe indien. Sa pensée sur ce point essentiel reste indécise et obscure, tandis que celle de Kapila est éclatante.

Une autre ressemblance de Kapila avec Descartes, c'est qu'il apporte dans ses jugements sur la religion la réserve la plus louable. Kapila place la philosophie au-dessus de la religion, et il en donne les motifs. Mais cependant il ne nie pas la religion tout entière, et il l'invoque toutes les fois qu'elle peut prêter un appui à son système. Quand il se trouve en désaccord avec l'écriture sainte, il tâche de l'expliquer à son point de vue et de concilier ses théories avec les dogmes des Védas. Kapila professe donc pour la religion un respect égal à son indépendance; et, dans ces délicats rapports, il paraît avoir observé une modération et une équité que d'au-

tres n'ont pas toujours su garder. Il contredit sans attaquer; il s'éloigne sans colère et sans dédain. Cette exacte et sage mesure est d'autant plus remarquable qu'elle est plus rare. J'en fais honneur tout ensemble, et à la raison de Kapila, et à l'esprit de tolérance dont le brahmanisme a toujours été animé pour les doctrines individuelles. La persécution suscite des résistances aveugles comme elle; et ses excès sont des provocations à des excès presque aussi blâmables. Au fond, la philosophie et la religion poursuivent le même but. Si elles se combattent, c'est qu'elles s'ignorent. Le philosophe peut être persuadé, comme Kapila, que la raison vaut mieux que la révélation. Mais la révélation cherche, ainsi que la raison, à mener l'homme au salut; et ce n'est pas parce que les moyens diffèrent que la lutte doit éclater entre deux puissances qui conspirent à un résultat commun. Ce que la philosophie et la religion doivent faire, c'est d'unir sincèrement leurs efforts. Quelque puissants qu'ils soient, ils suffisent à sauver bien peu d'âmes; et quand ils se combattent, ils en sauvent bien moins encore. Des intérêts et des passions purement humaines, voilà tout ce qui peut diviser la philosophie et la religion, voilà tout ce qui peut les mettre aux mains. Quand elles savent l'une et l'autre ce qu'elles sont et ce qu'elles veulent, elles s'entendent pour le bien de l'humanité. J'ajoute qu'elles s'aiment et qu'elles s'estiment mutuellement, loin de se déchirer. Si la religion croit que la révélation est divine, elle croit apparemment que la raison est divine aussi; car ce n'est pas l'homme qui se l'est faite; et la philosophie, tout assurée qu'elle est de posséder la vraie lumière, ne dédaigne pas des clartés qui, pour lui paraître

moins pures que les siennes, suffisent pourtant à conduire la plupart des humains.

Je ne connais, dans l'histoire de l'humanité, qu'un seul exemple d'une liberté aussi complète alliée à un respect aussi sincère : c'est celui de la philosophie grecque. Par un concours de circonstances heureuses, la philosophie, dans le monde grec, a pu se développer avec une indépendance absolue. La condamnation de Socrate n'a point été une persécution religieuse : ce ne fut qu'une vengeance politique ; et la preuve, c'est que Platon et son école ont pu, en toute sécurité, professer les doctrines dont Socrate paraissait avoir été le martyr. Comme la théocratie n'a jamais régné dans la Grèce, et que le sacerdoce n'y était qu'un corps purement civil, la liberté de la pensée ne fut jamais inquiétée. Il n'y avait point de révélation ni d'orthodoxie ; et la puissance publique ne se crut jamais le droit d'intervenir, si ce n'est au nom de la paix de la cité. Prétendre régler les croyances et dicter les opinions eût paru un acte insensé, ou plutôt personne n'y songea. La philosophie, en usant de cette absolue liberté, ne dépassa point les justes limites ; et l'on peut voir avec quelle sympathie profonde Socrate et ses disciples interprètent les traditions populaires. La religion ne pensait point à persécuter la philosophie ; et la philosophie, de son côté, n'insultait point la religion.

On sait toutes les merveilles qu'a produites la philosophie grecque. Comme elle ne voyait rien au-dessus d'elle, et qu'elle se déployait sans entraves et sans rivale, elle conçut de son pouvoir l'idée la plus haute et la plus vaste. Pour les penseurs de la Grèce, tout aussi bien que pour Kapila, la science devint l'unique condition de la dignité, du bonheur et du salut de

l'homme. Se connaître soi-même fut la première et la plus sainte maxime de la sagesse; elle était inscrite sur le temple des dieux, qui l'avaient inspirée. Mais l'esprit grec, passionné pour toutes les beautés et les jouissances de cette vie, ne porta guère ses regards au delà de cette étroite enceinte. Si Platon et son divin maître ont pu dire que la philosophie est l'apprentissage de la mort, Aristote n'a pas dit un seul mot de l'immortalité de l'âme; et ce silence étrange dans le disciple de Platon n'a trouvé que trop d'imitateurs. En général, la philosophie grecque s'est peu occupée des destinées ultérieures de l'homme; quand elle ne les a pas niées, elle les a presque complétement omises.

J'ose à peine le dire; mais, si j'en excepte Platon et Socrate, je ne vois rien dans l'histoire de la philosophie que je puisse préférer à la conception de Kapila. Je reconnais tout ce qui lui manque en développements, en analyses, en démonstrations, qu'excluait d'ailleurs la rigoureuse concision des axiomes; mais j'avoue que cette conception me frappe par sa grandeur et par sa vérité. Si la philosophie n'est pas ce que la fait Kapila, elle n'est rien; si elle ne va pas jusqu'à répondre à l'homme de son salut éternel en même temps que de son salut ici-bas, elle ne mérite ni le culte ni la confiance de l'esprit humain; elle n'est plus qu'une des mille occupations de l'intelligence, un divertissement, un jeu, moins utile que la science, moins agréable que la poésie. Si elle n'apprend pas à l'homme ce qu'il est, d'où il vient et où il retourne, elle ne vaut pas qu'on l'aime et qu'on l'écoute. Si elle ne lui donne pas d'inébranlables croyances, elle se manque à elle-même tout autant qu'elle lui manque. Mais j'en atteste Kapila, j'en atteste Socrate et Platon, j'en atteste notre Des-

cartes, c'est bien là ce que fait la philosophie quand la raison de l'homme comprend toute sa nature, toute sa dignité, toute sa puissance. Croyons-en cette grande voix dont les échos nous arrivent du berceau même de notre civilisation; croyons-en ces autres voix plus connues et plus familières. La philosophie apprend à l'homme tout ce qu'il est; la philosophie le sauve éternellement.

Je le déclare donc : entre ces sages, c'est encore à Kapila que je donne la préférence. Les philosophes grecs n'ont point devant eux une religion avec laquelle ils doivent compter. Les traditions vulgaires qu'ils respectent n'ont point produit de croyances profondes ; il n'y a pas de dogme, parce qu'il n'y a pas de livres révélés. Les sages ne peuvent se réfugier que dans la philosophie; ils n'ont point à se dégager d'une religion qui ne leur impose aucun symbole; ils n'ont point à secouer un joug qui ne pèse sur personne; ils se donnent librement à la raison, parce qu'elle est en effet le seul asile. Plus tard, à deux mille ans de distance, dans notre XVII^e^ siècle, la philosophie ne se prononce point assez nettement, non pas sans doute par ignorance ou par crainte; mais on dirait qu'elle n'a point encore la conscience entière d'elle-même; et cette indécision n'est pas étrangère peut-être aux audaces et aux excès qui suivirent. Kapila seul, dans cette longue suite de siècles, nous apparaît ayant su vaincre des difficultés qui n'existaient point pour d'autres, et sortant vainqueur de la lutte sans passion, sans orgueil, sans faiblesse; donnant à la philosophie tout ce qui lui revient, et ne refusant à la religion aucun des respects qui lui sont dus, même par les cœurs les plus indépendants.

On voit que je ne suis pas disposé à diminuer la grandeur

de Kapila; mais la justice exige qu'après avoir exalté les mérites, je signale les défauts, et même que je les flétrisse.

J'en aperçois deux principaux dans le Sânkhya; et ils sont, l'un et l'autre, des conséquences fâcheuses d'une idée vraie.

Oui, la philosophie est, ou plutôt doit être ce que dit Kapila; oui, elle peut donner, et elle donne, quand elle est bien comprise, tout ce qu'il lui demande; elle éclaire et sauve l'homme. Mais en attribuant à la science un rôle aussi considérable, il faut prendre garde d'en faire l'unique maîtresse de l'esprit humain. A côté de la science, vous oubliez la vertu; à côté de l'idée du vrai, vous oubliez une idée plus haute et plus féconde, celle du bien. C'est celle-là surtout qui règle et qui domine la vie : l'autre ne fait qu'agrandir et fortifier l'intelligence. La vraie sagesse n'exclut aucune de ces idées; elle les admet toutes deux, et les confond dans une savante et profonde harmonie; mais si elle avait à exprimer une préférence, si l'une devait être sacrifiée à l'autre, la sagesse choisirait celle que vous avez immolée: elle placerait la vertu au-dessus de la science, si elle était forcée de rompre le divin équilibre qu'elle tâche toujours de conserver entre elles. Votre école, attirée par vous sur cette pente, n'a pas manqué d'y glisser; et vos disciples ont compromis vos doctrines en les exagérant. Si la science est tout pour l'homme; si la vertu, sans être totalement omise, est cependant reléguée au second plan, il s'ensuit que l'homme peut se sauver sans les œuvres. Dans cette voie dangereuse, on fait aisément un pas de plus; et bientôt l'on ajoute : L'homme peut se sauver malgré les œuvres.

Voilà ce qu'a dit formellement votre école : voilà ce qu'elle devait dire en suivant vos traces, et ces erreurs dé-

plorables qui ruinent toute la moralité humaine, qui révoltent la conscience du sage et même celle du vulgaire, sont de très-légitimes déductions de vos principes. C'est vous qui avez produit ces germes dangereux; et Patandjali, plus conséquent que son maître, n'a eu que la peine de les développer en les recevant de vos mains.

A ce premier défaut, déjà bien grave, s'en ajoute un second qui l'est peut-être encore plus.

Kapila tient la science en si haute estime, qu'il va jusqu'à lui attribuer des résultats qui ne lui appartiennent point. Non-seulement la science peut sauver l'homme, mais en outre elle le rend tout-puissant; elle lui communique des facultés merveilleuses qui peuvent changer le cours régulier des choses et bouleverser l'ordre de la nature entière. La science confère à l'homme un pouvoir surhumain; elle en fait un être aussi fort qu'un dieu. Oui, Kapila, tout sage qu'il est, a cru à la magie; et sans pousser peut-être l'extravagance aussi loin que tant d'autres, il a partagé, ou flatté, ce qui ne vaut pas mieux, les absurdes croyances de son pays. L'Orient, on le sait, est la patrie des superstitions, et Kapila n'a rien inventé de nouveau en propageant ces folies. Mais que le sage ait accepté ces prétentions monstrueuses d'esprits en délire, qu'il ait si peu observé les faits les plus vulgaires, qu'il se soit si mal rendu compte des limites où la nature de l'homme est renfermée, c'est là ce qui peut surprendre, et c'est là ce qu'il faut condamner et flétrir sans pitié. Ou cette science qui, selon vous, mène au salut éternel est bien étroite et bien aveugle; ou vous avez cédé, vous aussi, comme les plus ignorants des hommes, aux suggestions les plus grossières de cet orgueil secret qui pousse

l'homme à être mécontent de son sort. Peut-être même avez-vous succombé à un sentiment plus misérable encore. Qui sait si vous n'avez pas eu cette vanité de passer, aux yeux de vos semblables, pour un être supérieur? De quelque côté que je prenne vos théories insoutenables, je ne puis que vous adresser des reproches accablants : vous avez manqué de lumière, tout savant que vous vous croyiez, ou vous avez manqué de probité; vous êtes dupe de vos propres aberrations, ou vous cherchez à faire des dupes autour de vous. Pour un sage, le premier rôle est à peu près aussi triste que le second.

Je m'arrête dans cette critique de Kapila; car je me souviens que le génie même de Bacon, au milieu de toutes les lumières de la science, qu'il prétendait régénérer, n'a point évité cette chute et cette dégradation. Bacon a cru à la magie, quand déjà personne n'y croyait de son temps; et l'un des réformateurs les plus illustres de nos sciences n'a pas même eu pour lui la vaine excuse des entraînements contemporains, comme la philosophie indienne, comme l'école d'Alexandrie, ou comme notre moyen âge.

Mais, tout en blâmant Kapila des deux erreurs que je viens de signaler, je n'en rends pas moins justice à l'idée qu'il s'est faite de la philosophie. C'est la vraie; et à mon sens, il est interdit à l'esprit humain d'aller au delà. Je confie cette observation à l'histoire, qui connaît si peu ces temps reculés; et quand elle pourra être équitable envers eux, elle leur restituera la gloire qui leur appartient, et que par avance je ne crains pas de leur attribuer.

Sur ce grave sujet, je présente une dernière remarque : par cela seul que Kapila met le salut de l'homme dans la

philosophie, et qu'il fait de la philosophie la science de l'âme, il donne à son système un caractère incontestable de spiritualisme. Ce système repose tout entier sur la distinction profonde de l'âme et du corps, de la matière et de l'esprit. L'homme ne peut prétendre à la béatitude que s'il a su discerner ces deux éléments contraires, en les séparant. Kapila n'est donc point sensualiste et matérialiste, comme on le lui a souvent reproché; et s'il a commis un excès dans ces questions difficiles, c'est un excès tout opposé. Kapila lui-même n'est pas mystique; mais ses disciples le sont avec fanatisme, et le nom de Patandjali rappelle des emportements ascétiques où le matérialisme n'a rien à voir. Quelle est la nature du spiritualisme de Kapila? Quel en est le véritable sens et la portée? C'est ce que nous apprendra la suite du système. Mais dès à présent il était bon de le dire; et quand on entend reprocher à Kapila son matérialisme, il faut savoir que ce n'est pas une erreur du philosophe, mais seulement une erreur de ceux qui l'accusent.

Ainsi sur cette première question, de l'Idée de la philosophie, nous avons trouvé Kapila en possession de la vérité. Nous la donnera-t-il également sur cette autre question de la Méthode, que nous nous proposions d'examiner à la suite de la première?

CHAPITRE DEUXIÈME.

De la Méthode philosophique.

Je loue d'abord Kapila de s'être posé cette question que bien des systèmes ont omise ; je le loue d'avoir pénétré assez profondément dans la science philosophique pour comprendre toute l'importance de ce problème. Tant d'autres parmi les philosophes l'ont négligée, qu'on doit savoir gré à qui l'étudie. L'histoire nous présente quelques-unes des plus grandes doctrines qui n'ont pas même paru s'en douter, et qui ont bâti leur immense et solide édifice sans connaître le fondement sur lequel il repose. Pour toute philosophie qui se comprend elle-même, la question de la méthode est à la fois la première et la plus haute. Il n'y en a pas qui doive lui être antérieure, il n'y en a pas qui soit plus nécessaire. A quoi servirait en effet de rencontrer la vérité, si l'on ignore que c'est la vérité qu'on possède? A quoi bon découvrir des solutions longtemps et péniblement cherchées, si l'on n'est pas certain que ce soient les vraies? A quoi bon la sagesse et la vertu elles-mêmes sans la certitude?

Dans toutes les autres occupations de l'esprit, on ne s'enquiert pas de la question de la méthode, ou plutôt on n'a pas le droit de s'en enquérir. Un instinct heureux, une pratique habile, une inspiration puissante, suppléent à la réflexion et ne lui permettent pas même de naître. Socrate demande vainement aux savants, aux artistes, aux poëtes,

aux politiques, le secret de leur talent et de leur génie ; ils ne le lui donnent pas, parce qu'ils ne l'ont pas eux-mêmes. Ils travaillent, et réussissent sans connaître les ressorts cachés et merveilleux de leurs succès. Tout au plus vont-ils jusqu'à étudier les procédés particuliers de leur art ou de leur métier. Mais quant à ce procédé général et universel qui n'est pas celui de telle ou telle application spéciale de l'esprit, mais qui est le procédé de l'esprit; quant à la méthode proprement dite, tous l'ignorent, bien qu'elle les guide : elle demeure voilée pour eux, bien que ce soit elle qui les éclaire. Il n'y a que le philosophe qui la cherche et qui la trouve; il n'y a que lui qui ait le devoir de la chercher; et comme il n'étudie que l'esprit en lui-même, c'est la méthode même de l'esprit qu'il découvre quand ses efforts sont heureux.

Voilà pourquoi les chefs d'école, les inventeurs en philosophie ont attaché tant d'importance à leur méthode: c'était elle qui faisait toute leur force. Socrate et Platon ont beaucoup vanté la leur ; Descartes n'a pas eu de la sienne une moindre idée. C'est bien à tort qu'on a tourné ces prétentions en ridicule, et qu'on a critiqué l'enthousiasme un peu naïf de ces grands hommes. On peut attaquer leur méthode, on peut en signaler les défauts et les lacunes, si toutefois l'on en trouve encore dans celle de Descartes; on peut indiquer leurs erreurs, afin que d'autres les évitent ; mais ce qu'il faut respecter souverainement, ce qu'il faut admirer sans limites, c'est l'énergique conviction qui les anime, c'est le noble effort qu'elle leur inspire. Chercher la méthode, la découvrir et l'exposer, telle est la première mission de la philosophie. Sans doute elle doit aller plus loin, et la route qu'elle indique doit mener à quelque but; mais il faut d'a-

bord que cette route soit trouvée; et puisque Dieu permet à l'esprit de l'homme de la connaître en y marchant, l'homme se manque à lui-même s'il y reste au milieu des ténèbres. Dans la philosophie comme dans la religion, ce qui importe essentiellement, ce sont les solutions; mais pour tout être raisonnable et libre, les solutions sont vaines si elles sont chancelantes, elles ne sont rien si elles sont douteuses; et le mérite incomparable de la méthode philosophique, c'est de communiquer aux croyances de la raison une solidité que rien n'ébranle ou ne renverse. Descartes a le droit de dire que les démonstrations de la géométrie sont caduques auprès des siennes.

Mais si Kapila mérite nos éloges, il faut se hâter d'ajouter qu'il n'est pas le seul dans l'Inde à en être digne. Loin de là : toutes les écoles sans exception les méritent autant que lui. Depuis les plus indépendantes jusqu'aux plus soumises, depuis le Sânkhya jusqu'à la Mîmânsâ, depuis le Nyâyâ, si précis et si sage dans sa dialectique, jusqu'à la doctrine extravagante de Patandjali, il n'est pas un seul des systèmes indiens qui n'ait agité en première ligne cette question de la méthode; chacun l'a résolue à sa manière, mais tous se la sont posée; et les plus grossiers comme les plus intelligents y ont appliqué une attention égale, si ce n'est toujours une attention heureuse. Je ne sais si Kapila donne l'exemple ou s'il l'imite; je ne sais si c'est lui avant tous les autres qui a soulevé ce problème et qui a pris une initiative glorieuse. L'histoire ne nous le dit pas, et ne le dira sans doute jamais. Mais un fait incontestable, et qui appelle notre intérêt et notre estime, c'est que la philosophie indienne tout entière a traité ces questions, et que pas une

seule école ne l'a omise. La Grèce n'a point été aussi prudente, et ses premiers pas sont loin d'avoir été aussi sûrs. Même au plus beau temps de sa puissance, la philosophie grecque a plus d'une fois été moins clairvoyante. Notre philosophie moderne, dont nous sommes fiers à si juste titre, ne nous offrirait point non plus le spectacle de tant de discipline et de sagesse. Parmi les génies qui l'ont illustrée, j'en pourrais citer plus d'un qui a conquis la gloire sur la route de la philosophie sans avoir su quelle était cette route. L'Inde, au contraire, n'a jamais hésité; et dès le début, elle s'est occupée de la méthode avec autant de sollicitude que Platon et Descartes, si ce n'est avec autant de succès.

La méthode de Kapilà est fort simple. Selon lui, l'homme n'a que trois moyens de connaître : la sensibilité, la réflexion et le témoignage.

J'ai déjà dit plus haut ce que je pensais de cette classification; elle est exacte; l'ordre dans lequel Kapila range ces trois sources de la connaissance est le vrai. La sensibilité vient en première ligne; l'inférence ou réflexion n'agit que sur les matériaux transmis par les sens; et le témoignage, qui comprend aussi la révélation des livres saints, ne vient qu'après l'inférence et la sensibilité. Toute cette analyse est parfaitement juste; et le seul reproche que j'aie cru devoir lui adresser, c'est d'avoir accordé au témoignage autant d'autorité qu'aux deux autres moyens d'information.

Ici, je pousserai plus loin mes critiques.

Il ne doit pas suffire de faire aux sens, à l'induction et au témoignage leur part respective; il ne suffit pas d'indiquer le domaine spécial où s'exercent chacun de ces criterium. Il fallait encore se demander s'ils ne relèvent pas tous les

trois d'un tribunal supérieur et souverain. Sans doute chacun d'eux, dans sa sphère propre, est infaillible et tout-puissant; et Kapila est même allé jusqu'à déterminer les garanties d'infaillibilité qu'ils doivent offrir pour que l'homme accepte et subisse leur autorité. Mais n'y a-t-il point dans l'esprit de l'homme quelque chose qui recueille les informations de la sensibilité, qui pèse la valeur du témoignage, qui emploie et qui applique les ressources fécondes de la réflexion? Cette faculté des facultés est la base même de la méthode, et tant que l'on n'est pas parvenu jusqu'à elle, on n'est point descendu assez profondément. Au-dessous de cette méthode incomplète qui prétend découvrir les derniers fondements de la certitude, il reste une assise encore plus solide et plus cachée sur laquelle s'appuie tout l'édifice de la connaissance. Le regard du philosophe devait porter jusque-là; et s'il ne l'a pas vue, c'est que ses yeux n'ont point été assez perçants.

Il faut donc, sous ce rapport, placer Kapila fort loin de Platon et de Descartes. Platon, dans sa Dialectique, essaye de remonter d'idée en idée jusqu'à l'idée suprême et universelle d'où sortent toutes les autres. L'unité de l'idée le conduit à l'unité de l'esprit; il touche au vrai principe de la méthode; et, sans le mettre dans tout son jour, il l'applique avec rigueur et fécondité. Dans Descartes, la lumière est éclatante; le problème est résolu dans toutes ses parties; et la philosophie, mise en possession de la vraie méthode, ne peut plus s'en écarter sans danger ni sans honte. L'autorité qu'elle reconnaît désormais est unique; elle est inébranlable, elle est indépendante et souveraine. Cette autorité repose tout entière sur un fait vivant, sur ce grand fait de la pensée dans

l'homme; et comme la pensée, dont nous avons perpétuellement conscience, se confond avec le sentiment de notre propre existence, il se trouve que le principe de la méthode est le plus incontestable de tous les principes, parce qu'il en est le plus clair. L'observation la plus facile et la plus décisive peut le vérifier sans cesse; la conscience, dont l'homme ne peut jamais s'isoler sans renoncer à sa propre nature, l'affirme et le contrôle à tout moment.

Telle est la vraie et la seule méthode, hors de laquelle, pour emprunter un axiome fameux qu'on applique d'ordinaire à d'autres idées, il n'y a point de salut; telle est la méthode découverte par la philosophie moderne, mais qu'il serait peu équitable de demander à la philosophie de ces temps reculés.

Un autre reproche qu'on peut adresser plus justement à Kapila, c'est de n'avoir pas fait un usage assez complet de sa propre méthode, et de ne l'avoir point appliquée, quelle qu'en soit d'ailleurs la valeur, aux diverses parties de son système. Il nous dit bien que ce qui échappe à la sensibilité est connu par la réflexion, et que ce qui échappe tout ensemble et à la réflexion et à la sensibilité doit être connu par le témoignage. Il va même plus loin, et il ajoute que le monde ou l'ensemble des phénomènes matériels nous est révélé par nos sens, tandis que la nature ou le principe tout-puissant de ces phénomènes n'est accessible qu'à l'inférence ou réflexion. Mais ce n'est pas assez. A quelle source, à quel criterium Kapila rattache-t-il les dogmes de sa doctrine philosophique? Est-ce la sensibilité, est-ce la réflexion ou le témoignage qui nous atteste la transmigration et cette rotation perpétuelle d'existences successives à laquelle la

science seule peut nous arracher? Est-ce la sensibilité qui nous apprend que la science a ce pouvoir bienfaisant et supérieur? Est-ce la réflexion ou le témoignage de la révélation qui nous instruit de cette loi équitable qui fait monter la vertu dans l'échelle des êtres, et qui fait descendre le vice aux échelons les plus infimes de l'existence? Quelle autorité infaillible enseigne à l'homme qu'il doit pratiquer le bien et qu'il doit fuir le mal? A toutes ces questions Kapila n'a point de réponse; et sa méthode, qui devrait les résoudre, reste entre ses mains, toute vraie qu'elle est à certains égards, inféconde et inutile. Quelques philosophes se sont exagéré la puissance de leur méthode; Kapila, plus modeste ou moins clairvoyant, n'a pas vu la portée légitime de la sienne.

Mais, à côté de cette critique, plaçons un éloge bien mérité. Dans cette méthode, qu'on l'approuve ou qu'on la blâme, il n'y a pas trace de scepticisme. Kapila croit, sans la moindre hésitation, et à la sensibilité, et à la réflexion, et même au témoignage. Les seules réserves qu'il fait, c'est de demander au témoignage quelques garanties fort prudentes et fort sages, c'est de classer les différentes espèces de l'induction, c'est de dénombrer les causes qui peuvent entraver l'exercice régulier et complet de la sensibilité. Mais Kapila n'élève pas le moindre doute sur la compétence de nos facultés. Il n'en fait pas la critique pour en détruire l'autorité: il croit fermement à toutes; il n'en ébranle aucune; et si l'usage qu'il en fait n'est point assez étendu, il ne s'en fie pas moins à elles. La spiritualité de l'âme, son éternité, sa transmigration, la vie future avec les peines et les récompenses qui en sont la suite nécessaire, voilà les nobles croyances de

Kapila; et sa foi, qu'elle soit d'ailleurs suffisamment fondée ou qu'elle ne le soit pas, ne chancelle point un seul instant. L'esprit indien, auquel on peut reprocher bien des défauts et bien des lacunes, n'est point en général sceptique. Mais cependant le scepticisme a eu sa part et son empire dans l'Inde comme tous les autres systèmes, et s'y est particulièrement développé à l'ombre et sous l'influence du bouddhisme. Il y a même été poussé, par quelques sectes fanatiques, jusqu'aux extravagances les plus révoltantes du nihilisme, et la Pradjnâ paramitâ, le plus grand des systèmes de métaphysique bouddhique, est en même temps l'un des monuments les plus déplorables des aberrations de l'esprit humain. Kapila mérite donc qu'on le loue d'avoir résisté à des entraînements qui en ont égaré tant d'autres; et son école, quoiqu'elle ait, bien certainement, provoqué et produit le bouddhisme, n'a jamais été plus sceptique que son maître.

Il faut d'autant plus insister sur cette considération, que l'on a quelquefois accusé Kapila d'avoir porté le doute aussi loin que le bouddhisme, et d'avoir nié aussi aveuglément que lui l'existence du moi lui-même. Cette accusation souvent répétée n'a pas le moindre fondement; c'est une interprétation fausse d'un distique de la Kârikâ qui l'a fait naître, et elle ne tient pas à un sérieux examen. J'ai fait voir plus haut (page 240), d'accord avec M. Wilson, quel était le véritable sens de la doctrine sânkhya; et j'espère que dorénavant cette doctrine, profondément spiritualiste, ne sera plus méconnue. Les développements dans lesquels est entré ce long mémoire suffiront à la faire bien comprendre; et, loin de reprocher à Kapila une faute qu'il n'a point commise,

l'histoire de la philosophie devra le louer d'avoir été, sur les grands problèmes de la nature de l'homme et de sa destinée, d'un dogmatisme aussi décisif et aussi puissant.

En résumé, Kapila, si profond et si vrai sur l'idée de la philosophie, l'est beaucoup moins en ce qui concerne la méthode et son application. Sans doute, sa méthode n'est pas fausse, et il a vu avec clarté et justesse quelles étaient les sources de la connaissance humaine. Mais son regard n'a point pénétré assez avant; et la méthode proprement dite, au sens où désormais nous devons l'entendre, lui a presque entièrement échappé. Dans son indépendance absolue et courageuse, le philosophe a pratiqué cette méthode sans arriver jusqu'à s'en rendre compte; et la réflexion, dont il a signalé l'indispensable présence dans l'intelligence humaine, n'a point été en lui assez forte pour se saisir elle-même dans le sanctuaire intime et lumineux de la conscience. Pourtant Kapila a fait de la conscience ou du moi l'une de ses catégories principales. Il ne l'a donc pas ignorée; mais il l'a mal interprétée, et, pour comprendre son erreur dans toute sa singularité, il faut savoir d'abord ce qu'il pense de la nature et de l'âme. Quand nous aurons appris ce qu'est pour lui l'âme de l'homme et la nature avec laquelle l'âme est en rapport, nous verrons mieux comment il a pu se tromper sur la méthode et méconnaître si étrangement la conscience, tout en l'affirmant.

CHAPITRE TROISIÈME

La Nature et le monde.

Le point de vue sous lequel le Sânkhya considère la nature est aussi général que possible; et afin qu'on ne s'y trompe pas, il distingue profondément la nature et le monde, l'avyaktam ou l'indéveloppé, et le vyaktam ou le développé. La nature est pour lui cette puissance mystérieuse, invisible, souveraine, dont le monde est la forme sensible et l'épanouissement matériel. Mais comme le but unique que poursuit le Sânkhya, c'est la libération et le salut éternel de l'âme, il n'étudie la nature que pour trouver en elle les moyens assurés de cette libération. Tout le reste le touche assez peu; les phénomènes les plus curieux et les plus frappants de la nature ne semblent pas avoir un seul instant excité l'intérêt ou fixé l'attention du philosophe. La préoccupation de la béatitude éternelle est si forte et si exclusive, que les regards de Kapila n'ont point aperçu autre chose dans le prodigieux spectacle que le monde offre sans cesse à notre curiosité. L'étude de la nature et du monde n'est pour lui qu'un instrument de salut.

Est-ce là une idée fausse? Et devons-nous sur ce point, comme sur quelques autres, condamner le Sânkhya, coupable de s'être trompé et de n'avoir pas compris les vrais rapports de l'homme à la nature?

Je crois que la science moderne, toute fière des progrès

admirables qu'elle a faits, répondrait en souriant à cette question : elle dirait que Kapila commet une immense erreur, et que si la nature, comme il le croit, est destinée à sauver l'homme, c'est en servant ici-bas à tous les besoins de sa vie, que complique et accroît sans cesse la civilisation. L'étude de la nature, même pour la science la plus désintéressée, et la plus pure de toutes applications, ne va pas au delà d'une connaissance exacte des faits. Les constater d'une manière scrupuleuse et complète, afin d'en tirer des lois générales sur la constitution des diverses parties de l'univers, voilà le seul soin du savant. Chacun, dans le domaine spécial qui lui est propre, consacre à un certain ordre de phénomènes les investigations les plus sagaces et souvent les plus heureuses. Les observations en s'accumulant multiplient les découvertes ; et comme il en est un bon nombre qui sortent de la spéculation pour passer dans la pratique, l'homme voit chaque jour s'étendre la portion de vérité qu'il lui est donné de conquérir, et les avantages de tout genre qu'il en tire. Mais s'imaginer que son salut éternel est impliqué dans cette étude, et qu'il en doit être le seul et suprême objet, c'est une opinion que la science dédaigne, et qu'elle ne voudrait pas même discuter. Elle laisse à d'autres ces recherches qu'elle ne se contente pas de négliger, comme elle en a peut-être le droit, et que trop souvent elle traite comme des extravagances indignes des esprits sérieux.

Mais la philosophie, dont le coup d'œil est à la fois plus étendu et plus sûr, ne partage pas ces dédains ; et, sans nier ni rabaisser aucune des conquêtes que la science a faites, elle se demande s'il n'y a rien encore pour l'homme au-dessus de la double satisfaction des curiosités de son intelligence

et des nécessités de son corps. Que fait-il au sein de cette nature, qui lui obéit si docilement quand il sait la dompter, qui l'écrase quand il ne sait pas s'en rendre maître ? Quel rapport véritable soutient-il avec cette puissance qui souvent le domine, et à laquelle toutefois il se croit supérieur? Qu'a-t-il à en craindre ou à en espérer ? En quoi peut-elle aider ou entraver la destinée qu'il doit accomplir, et dont il est responsable, parce qu'il a conscience de sa liberté au milieu même des chaînes qui le chargent? Ce sont là des problèmes éternels que l'esprit humain s'est toujours posés, et que les religions essayent de résoudre ainsi que la philosophie. Les supprimer est impossible. Ils se représentent sans cesse sous les formes les plus diverses; à toutes les époques, ils ont été agités; ils le seront toujours; et les intelligences qui les négligent ou qui les nient ne sont pas celles dont s'honore l'humanité. La philosophie, qui, mieux que qui que ce soit, étudie et connaît l'homme, n'a garde d'oublier ces problèmes, parce qu'en les omettant, elle manquerait à son devoir et s'abdiquerait elle-même.

Elle est donc bien loin de blâmer Kapila de s'en être occupé ; et tout au contraire, elle trouve qu'il a posé cette question comme il faut que l'homme se la pose. Le sage a bien fait de se demander quel est le rapport de l'âme humaine à la nature dans laquelle nous vivons, et de rechercher ce que peut la nature pour nous sauver ou pour nous perdre.

D'abord il est vrai, comme le dit Kapila, que la nature, au sens où il l'entend, échappe complétement à nos observations. Elle nous échappe par sa subtilité infinie; et, dans sa totalité, elle ne se révèle et ne se fait comprendre à nous que par ses effets. Des phénomènes sensibles, notre raison

remonte par l'inférence à la cause secrète et toute-puissante qui les produit; et cette cause, c'est la nature; c'est la nature qui produit le monde et les vingt-trois principes secondaires dont le monde est composé.

Quelques passages embarrassés dans l'analyse de Colebrooke ont pu donner à croire que Kapila, cédant à une nécessité cachée de son système, avait nié l'idée de cause. Déjà la traduction des slokas de la Kârikâ, jointe à celle des Soûtras originaux, a pu repousser cette accusation injuste et dissiper cette erreur (voir plus haut, pages 39 et 42). Mais il est bon d'insister sur ce point capital; et comme la notion de la nature dans le Sânkhya repose tout entière sur la notion de cause, il faut faire voir avec pleine évidence que Kapila, loin de combattre le principe de causalité, a tout fait au contraire pour l'établir et pour le défendre.

Les noms mêmes qu'il donne à la nature impliquent déjà, par eux seuls, l'idée de cause. Il l'appelle *prakriti*, c'est-à-dire, pour prendre dans notre propre langue un mot dérivé précisément de celui-là par l'intermédiaire du latin, la *procréatrice*. Il l'appelle encore le pradhânam, c'est-à-dire, le principe primordial qui renferme tout le reste.

A cette preuve étymologique, à laquelle je n'attache pas plus d'importance qu'il ne convient, j'en ajoute d'autres qui sont absolument irréfragables.

Ainsi, Kapila énumère les neuf caractères de la nature, du principe non développé, en opposition avec le principe développé ou le monde; et ces neuf caractères sont ceux d'une cause, dans la plus étroite acception de ce mot. En premier lieu, il dit positivement (slokas 3 et 10) que la nature, racine de toutes choses, n'a pas de cause; que, produisant tout, elle

n'est pas produite; qu'elle est éternelle, qu'elle est universelle, qu'elle est immuable, qu'elle est une, qu'elle est substantielle, qu'elle est en soi, qu'elle est simple, et qu'elle est souveraine. Sont-ce là, je le demande, les véritables caractères d'une cause; et que pourrait-on exiger davantage? Mais Kapila va plus loin, et ne se contentant pas de caractériser si formellement l'idée qu'il se fait de la cause, il ajoute une argumentation puissante à cette définition. Il pose d'abord la réalité incontestable des effets, des phénomènes tels qu'ils éclatent dans le monde; et pour en expliquer l'origine, il développe cinq arguments successifs, destinés à démontrer que tout effet a nécessairement une cause : 1° parce que le néant ne peut être cause de quoi que ce soit; 2° parce qu'on choisit les instruments propres à faire ce qu'on désire; 3° parce que tout ne peut pas indifféremment tout faire; 4° parce qu'une chose n'est jamais faite que par ce qui peut la faire; 5° parce que l'effet porte toujours le caractère et l'empreinte ineffaçable de sa cause (sloka 9^{e} de la Kârikâ, et sloka 14^{e}). Voilà cinq arguments bien décisifs. Mais comme si, pour Kapila, ce n'était même point encore assez, il en accumule cinq autres qui ne le sont pas moins : 1° l'individualité finie des différents êtres; 2° l'homogénéité de quelques-uns d'entre eux; 3° l'activité incessante de tout ce qui a puissance d'agir; 4° la séparation de l'effet qui s'isole de sa cause; 5° l'unité évidente de l'ensemble des choses : ce sont là, selon Kapila, tout autant de preuves qui démontrent l'existence d'une cause universelle; et cette cause, c'est le principe non développé, ou la nature (slokas 15^{e} et 16^{e} de la Kârikâ).

Je ne crois pas que jamais l'idée de cause ait été plus énergiquement affirmée par personne; et le philosophe, qui sans

doute, dans cette théorie, avait à combattre des adversaires, a pris toutes ses précautions pour que sa pensée ne pût pas être méconnue. Pour nous, elle est parfaitement claire; et nous répéterons encore de nouveau que Kapila, loin de nier l'idée de cause, a fait les efforts les plus grands et les plus heureux pour la mettre hors de toute contestation.

Mais cette justice une fois rendue à Kapila, il faut lui demander ce qu'est pour lui cette cause qu'il reconnaît et qu'il affirme si hautement. Quelle est la véritable essence de cette cause? Kapila répond : « La cause universelle, la nature est « active, et elle est douée de trois qualités qui servent d'ins- « truments à son action; mais elle est incapable de distinguer « les choses; elle est inintelligente; elle est commune; elle « est productrice. » Que la nature soit productrice et commune à tout, c'est là ce qui est évident et presque inutile à dire, puisqu'elle est cause, et cause universelle. Mais que la nature qui produit sans cesse, et qui produit tout, produise sans savoir ni comprendre ce qu'elle produit, c'est là certainement une théorie fort étrange, et qui le devient bien plus encore quand on n'admet rien au-dessus de la nature. Dans la Kârikâ nous n'avons point vu percer l'athéisme, ou plutôt l'athéisme de la Karikâ est négatif; elle omet complétement l'idée de Dieu, sans d'ailleurs la combattre directement. Mais alors il semble que la nature, dont on fait la cause unique et suprême, devrait à plus forte raison posséder cette qualité de l'intelligence, sans laquelle la cause universelle est à peu près incompréhensible. Comme il est impossible d'exclure absolument d'un système quelconque la notion de l'intelligence, car il y a tout au moins l'intelligence qui construit ce système, nous n'avons pas à craindre

que cette notion disparaisse entièrement de celui de Kapila, et nous sommes bien assurés de l'y retrouver sous une forme ou sous une autre. Mais elle n'y reviendra qu'au prix d'une contradiction choquante. Une fois qu'on a nié l'intelligence dans le principe même des choses, il faut être inconséquent avec soi-même pour la faire revivre à un degré quelconque dans les principes secondaires. Ou l'intelligence est dans la cause première, ou elle n'est nulle part; ou Kapila doit l'affirmer dans la nature, ou il n'a plus le droit de l'affirmer jamais. Nier l'intelligence dans la nature lui est d'autant moins permis qu'il vient d'établir lui-même que l'effet porte toujours l'empreinte de la cause, et qu'il reconnaît de l'intelligence dans certains effets. Mais s'il répare ainsi sa première erreur, ce n'est qu'en se réfutant lui-même et en ruinant le principe d'où il a cependant prétendu tirer tout le reste. C'est que dans cette carrière où tant d'esprits se sont jetés à la recherche de la vérité, il n'y a qu'un chemin qui puisse y conduire et qui soit sûr : c'est de débuter, comme Descartes, par l'intelligence elle-même, et, en l'étudiant d'abord en nous où nous en avons la plus claire et la plus irrésistible conscience, d'élever sur cette base étroite mais inébranlable, l'édifice de la science qui remonte jusqu'à la cause première, jusqu'à Dieu lui-même. C'est la méthode qu'a pratiquée Platon avec Socrate; et bien qu'entre leurs mains elle ait été moins régulière et moins puissante qu'elle ne devait l'être pour le père de la philosophie moderne, elle ne les a pas plus égarés que lui. Demander à Kapila de suivre et de pratiquer cette méthode, ce ne serait peut-être pas trop exiger de lui; et les portions de vérité qu'il a découvertes sont assez belles pour que nous n'eussions point

à nous étonner qu'il eût découvert également celle-là.

Mais je me hâte de le dire : si Kapila commet cette grave erreur, il ne la commet pas longtemps. Il refuse, il est vrai, l'intelligence à la cause universelle, à la nature ; mais le premier développement de la nature, le premier principe qui sort d'elle, son premier-né, c'est l'intelligence (Bouddhi). Comment la nature inintelligente donne-t-elle tout d'abord naissance à l'intelligence, c'est ce qu'il est difficile d'expliquer ; et je ne vois pas que le Sânkhya, pour qui cette doctrine est fondamentale, ait jamais cherché à la justifier. Je ne chercherai point à faire plus que le Sânkhya lui-même ; et puisqu'il ne songe pas à défendre une inconséquence aussi grave et aussi manifeste, je ne l'essayerai pas plus que lui. Je me borne à la constater. Mais précisément parce que cette inconséquence est certaine, il en résulte du moins que s'il n'y a point d'intelligence dans la nature, il y en a dans le monde, et que c'est de l'intelligence que tout le reste des choses va sortir, comme elle-même est sortie de la nature qui la renferme, sans même savoir qu'elle la contient. Il est bon d'ajouter que Kapila, tout en refusant l'intelligence au principe universel, à la nature, y attache tant de prix cependant qu'il l'appelle le grand principe, ou plus simplement, le grand (Mahat). L'intelligence est donc le grand principe de ce monde ; et c'est elle qui engendre et soutient tous les autres principes inférieurs, qui sans elle ne seraient pas. Mais quoi, vous retrouvez partout l'intelligence en ce monde, et vous ne la refusez qu'à la cause première ! Le monde est intelligent, puisqu'il procède de l'intelligence ; et la nature qui crée le monde n'est pas intelligente comme lui ! Mais passons sur cette énormité ; et ne nous y arrê-

tons pas davantage, puisque nous l'avons déjà signalée.

Le grand principe du monde, c'est donc l'intelligence; mais l'intelligence n'est pas moins féconde que la nature; et tout de même qu'elle a été produite, elle devient aussi produisante à son tour. Nous avons vu que l'intelligence en se développant produit le moi (ahamkara). (Voir plus haut slokas 3 et 22.) Mais avant de produire le moi et de se développer par lui, qu'est-ce que l'intelligence, telle que Kapila nous la représente? Est-ce une véritable intelligence? ou bien n'est-ce que ce degré inférieur de l'intelligence qu'on appelle l'*instinct,* et qui semblerait si bien convenir à la nature comme le philosophe la comprend? Mais non : l'intelligence que décrit Kapila, le grand principe du monde, est bien l'intelligence comme nous l'entendons. C'est l'intelligence qui détermine les choses et qui les distingue, qui est douée de vertu et de science; c'est l'intelligence morale qui peut dompter les passions qui nous assaillent; c'est cette intelligence qui donne à l'homme la puissance dont il dispose et qu'exagère parfois son orgueil. (Voir plus haut sloka 23.) C'est bien aussi cette intelligence telle qu'elle apparaît trop souvent en nous, dégradée par les faiblesses du vice, obscurcie par l'ignorance, bouleversée par les désirs et par les craintes, et réduite à l'impuissance parce qu'elle a fait un mauvais usage de son pouvoir et de ses facultés. Bien plus, c'est cette intelligence qui se sert des organes des sens comme d'instruments dociles pour connaître les choses du dehors, et qui est le surveillant et le gardien de cette noble maison dont ils ne sont que les portes. (Sloka 35.) Bien plus encore, c'est cette intelligence supérieure qui, éclairée par les sens, s'élève de degré en degré, du monde qu'ils lui révèlent; jusqu'à la nature qu'elle

seule comprend, et qui, distinguant la matière profondément de l'esprit (sloka 37), assure à l'âme par cette distinction indispensable, la béatitude éternelle, seul but que l'homme poursuive ici-bas.

Voilà bien l'intelligence ; la voilà dans toute sa grandeur et sa vérité, avec toutes ses fonctions dans cette vie, avec tout son avenir et ses espérances. L'idée que s'en fait Kapila est bien celle que nous nous en faisons nous-mêmes; et si le philosophe n'a pas su la faire remonter assez haut, il ne l'a du moins ni méconnue, ni amoindrie.

Comme le monde n'est qu'un développement successif de la nature, dans les théories du Sânkhya, il s'ensuit que chacun des principes secondaires sort par voie d'émanation du principe plus élevé qui le précède. C'est une génération qui, à mesure qu'elle s'étend et se propage, diminue d'importance, mais où la chaîne n'est point interrompue. La cause première et universelle, la nature, produit l'intelligence; et, à son tour, l'intelligence, devenant cause après avoir été d'abord effet, produit un nouveau principe qui lui-même doit en engendrer d'autres. Mais quel est, selon Kapila, le principe qui sort de l'intelligence? Ici il faut prêter à sa réponse la plus sérieuse attention ; car cette réponse est décisive, et c'est elle qui va caractériser le système entier du Sânkhya. Le principe qui naît de l'intelligence, c'est le moi, en d'autres termes, la conscience, comme le définit la Kârikâ (sloka 24), qui ne fait en cela que transcrire les expressions des Soûtras originaux.

Quelles que soient les conséquences ultérieures qui doivent sortir de cette doctrine, j'avoue que j'approuve complétement Kapila d'avoir si bien vu que la première condi-

tion d'une véritable intelligence, c'est d'avoir conscience d'elle-même. Sans la conscience, l'intelligence n'est point : il lui sert peu de comprendre le reste du monde, si elle ne se comprend pas; et la clarté qui illumine le dehors est une fausse et incomplète clarté quand elle ne pénètre pas jusqu'au dedans. L'intelligence douée de conscience est ce qui constitue réellement et uniquement la nature de l'homme, sa grandeur, sa dignité. C'est là ce qui le sépare de toute la création, et fait de lui l'être supérieur auquel tout se rapporte, parce qu'il n'y a que lui qui puisse tout comprendre; c'est là ce qui l'élève à une distance incommensurable, non pas seulement au-dessus des choses, mais au-dessus de tous les êtres animés dont l'organisation ressemble à la sienne. L'intelligence réfléchie, la conscience, le moi, fait de l'homme le seul être libre et responsable. L'intelligence sans le moi, c'est l'instinct, c'est la brute; l'intelligence avec le moi, c'est la raison, c'est l'homme, c'est la personne, c'est l'intelligence véritable.

Kapila, dans ce point particulier de sa doctrine, a donc toute raison. Mais voici des conséquences qui sont moins acceptables, ou plutôt qui sont entièrement fausses, et devant lesquelles le Sânkhya n'a pas reculé.

Le moi, d'abord effet de l'intelligence et produit par elle, devient cause comme l'intelligence elle-même, et il produit une double création : d'une part, les onze organes de sensation et d'action; et d'autre part, les cinq molécules subtiles, qui de leur côté donnent naissance aux cinq éléments grossiers, dont tous les êtres sont matériellement formés. Or, on se rappelle que les cinq éléments grossiers avec les cinq molécules subtiles, et les onze organes, joints au moi et à l'intel-

ligence, sont précisément les vingt-trois principes dont le monde est composé. Il en résulte donc que le monde, en définitive, est issu de l'intelligence et du moi. Il importe assez peu de savoir au juste quel est le mode de cette émanation, et comment les sens, au nombre de onze, procèdent du moi, procédant lui-même de l'intelligence sortie de la nature. Quelle que soit d'ailleurs cette émanation, elle est positivement affirmée par le Sânkhya, et c'est là véritablement le seul point qui nous intéresse.

Que le moi crée les organes de la sensibilité, et, comme le dit la Kârikâ, les instruments intellectuels, ceci peut encore à toute force se comprendre. Les informations que les sens apportent à notre intelligence ne sont rien si le moi ne les perçoit point ; les impressions sensibles se perdent si la conscience ne les recueille pas. Si, distraite par d'autres occupations, elle ne répond point à leur appel, le choc qu'elles ont causé dans notre organisation matérielle reste sans écho et sans aucune signification. A ce point de vue, il est peut-être vrai de dire que le moi fait la sensation, et jusqu'à un certain degré, les sens mêmes et les organes, sans lesquels la sensation n'aurait pas lieu. La sensation, privée de l'intervention du moi, n'est qu'en puissance, comme s'exprimerait le péripatétisme ; pour qu'elle soit en acte, il faut la présence du moi, qui seule est capable de la réaliser en la percevant. On peut donc admettre, si l'on veut, cette explication, tout en se disant bien qu'elle n'est qu'une métaphore, et qu'en fait, le moi est informé par les sens, et qu'il ne les produit pas, bien qu'il change la sensation en perception. Mais aller au delà, et prétendre que le moi crée les organes d'action, comme il a créé les organes de l'intelligence, soute-

nir que c'est de lui qu'émanent la voix, les mains, les pieds, les parties excrétoires et les parties génitales, c'est une énorme erreur, contre laquelle proteste toute notre expérience. Toutefois, l'on peut bien dire ici encore que c'est le moi, grâce à la volonté dont il est doué, qui soit directement, soit par l'intermédiaire du onzième organe appelé *manas*, met en mouvement ces organes destinés à l'action. Quand le manas, dirigé par le moi ou l'intelligence, les laisse dans l'inertie, ces organes n'en existent pas moins sans doute, mais ils ne sont pas complétement dans l'état qui leur est propre; et, si l'on consent à une nouvelle métaphore, moins raisonnable encore que la première, on dira que les organes d'action, sans la volonté qui les meut, sont comme s'ils n'étaient pas, et qu'ainsi c'est le moi qui les crée, comme il a créé les organes de la sensibilité.

Il faut convenir pourtant qu'accepter ces théories, même à l'ombre d'une métaphore, c'est pousser bien loin les concessions et l'indulgence. Mais à côté de ces deux doctrines singulières qui font du moi le créateur des sens et des organes d'action, en voici une autre qui ne peut plus nous laisser le moindre doute, et qui appelle la plus formelle condamnation. La personnalité, le moi, la conscience, ne produit pas seulement les cinq organes d'intelligence, les cinq instruments d'action, et le manas destiné à centraliser les impressions sensibles et à transmettre aux organes actifs les ordres de la volonté; le moi produit encore les cinq molécules subtiles, types primordiaux des cinq sens, c'est-à-dire la molécule qui correspond au sens de la vue, celle qui correspond à l'ouïe, celle qui correspond à l'odorat, celle qui correspond au goût, et enfin celle qui correspond au toucher. Ces molécules

subtiles ne sont pas encore tout à fait des êtres; et le moi en les produisant n'est pas encore tout à fait créateur des réalités substantielles; mais ces molécules subtiles donnent naissance aux cinq éléments grossiers qui leur correspondent un à un dans la physique cosmologique du Sânkhya. De la molécule de la vue émane l'élément grossier de la lumière; de la molécule du son vient l'élément de l'éther où le son a lieu; de la molécule du toucher vient l'élément de l'air; de la molécule du goût vient l'eau, et enfin de la molécule de l'odeur vient la terre. Ainsi le moi produit, directement ou indirectement, le monde tout entier, et jusqu'aux substances matérielles dont le monde est composé.

Voilà un système bien insensé, si l'on veut; mais c'est un système bien connu. Il peut révolter notre raison; mais il ne peut nous surprendre. Il y a longtemps que l'histoire de la philosophie l'a caractérisé et jugé d'un seul mot, en l'appelant l'*idéalisme*. Kapila n'est ni sensualiste ni matérialiste, comme on a pu le dire quelquefois: il est idéaliste; et je ne pense pas qu'on puisse désormais imputer un autre nom à son système. Le monde, tel que Kapila le conçoit, tel qu'il le décrit, émane du moi, qui produit d'abord les organes à l'aide desquels il connaît le monde extérieur, et qui de plus va jusqu'à produire les matériaux mêmes de ce monde. J'avoue que c'est là un idéalisme extravagant, ou plutôt c'est l'idéalisme, poussé jusqu'à ses plus extrêmes conséquences. L'idéalisme a ses degrés comme toutes les autres doctrines; il contient comme elles des portions de vérité; mais en exagérant ses principes, et surtout en voulant les généraliser jusqu'à les rendre universels, il tombe dans l'absurde; et plus il est conséquent, moins il est raisonnable.

La philosophie moderne présente deux grands exemples d'idéalisme, celui de Berkeley et celui de Fichte. Je ne ferai certainement pas à Berkeley, ni même à Fichte, l'injure de comparer leur idéalisme à celui du philosophe indien, bien qu'ils aient aussi l'un et l'autre offensé plus d'une fois le sens commun. Mais Berkeley, renfermé dans les limites des idées, et ne connaissant qu'elles et l'esprit qui les perçoit, repousse logiquement la réalité du monde matériel, loin de le faire sortir substantiellement des idées et du moi. C'est plutôt un scepticisme, qui, partant des théories de Locke, les pousse trop loin en ne prétendant s'appuyer que sur elles; ce n'est pas une création de la matière à l'aide du moi et des idées. D'une autre part, comme Berkeley se borne à contester l'existence du monde, en tant que le monde ne serait aperçu ni par l'esprit de l'homme, ni par l'esprit de Dieu, et qu'il admet tout ensemble et l'esprit divin et l'esprit de l'homme, on peut croire que son scepticisme même se réduit à une impossibilité toute logique de passer de l'idée à son objet, et de l'esprit qui aperçoit l'idée à la matière qui cause en lui cette idée. Quant à Fichte, quoique sa pensée soit beaucoup moins nette que celle de Berkeley, elle arrive à peu près au même résultat. Fichte, comme son devancier, identifie l'être et la connaissance; pour lui aussi, les choses n'existent qu'autant qu'elles sont connues; et le non-moi n'a guère de réalité que dans le moi qui le perçoit et qui le pose. Si même, dans les obscurités à peu près impénétrables dont s'enveloppe le génie allemand, on peut discerner quelque affirmation précise, il serait possible de prêter à Fichte une doctrine plus audacieuse encore; et le moi qui se pose lui-même comme il a posé tout le reste, est peut-être assez près de ce moi de Kapila

qui crée ses propres organes. Mais imputer ces doctrines extrêmes à Fichte, c'est tirer de ses principes des conséquences qui sans doute y sont impliquées, mais qu'il n'a pas développées lui-même. Des successeurs et des disciples sont allés dans cette voie fatale aussi loin qu'elle peut égarer l'esprit humain, et ils ont fait du moi le seul Dieu et le seul créateur qu'il nous soit donné de connaître et d'adorer. Mais ces intempérances monstrueuses de pensée n'ont pas été commises par Fichte lui-même, et tout au plus est-il responsable de les avoir provoquées.

Quant à Kapila, ce n'est pas lui faire le moindre tort que de les lui attribuer. Ces théories extravagantes sont tout au long dans la Kârikâ; elles sont tout aussi précisément dans les Soûtras primitifs; et ce qui ne peut laisser le moindre doute, c'est que ce sont elles qui forment le fond original et caractéristique du Sânkhya. L'évolution des vingt-trois principes sortant les uns des autres, et parmi ces vingt-trois principes, vingt et un émanant du moi pour constituer le monde, voilà ce qui donne au Sânkhya sa physionomie propre, et ce qui le distingue profondément de tous les autres systèmes. Voilà aussi ce qui le condamne sans appel aux yeux de la raison. Tout ce que la raison peut faire quand elle cite à son tribunal ces doctrines insensées, c'est de les expliquer, puisqu'elle ne saurait en rien les absoudre. C'est, pour notre part, ce que nous avons tâché de faire; mais plus nous les approfondissons, plus elles nous semblent injustifiables et dangereuses.

Cet idéalisme de Kapila peut du moins nous servir à nous faire mieux comprendre quelques questions que nous avons plusieurs fois indiquées, mais qui ne laissent pas d'être encore

obscures. On a souvent parlé de l'athéisme de Kapila; et j'ai pu soutenir qu'aucune affirmation positive de cette pensée déplorable ne se trouvait dans la Kârikâ. Mais on conçoit sans peine que l'athéisme, s'il n'est pas formellement exprimé par le Sânkhya lui-même, en est pourtant une suite nécessaire et inévitable. Ce n'est pas tant parce que Kapila substitue à Dieu une nature inintelligente qu'il est athée; c'est plutôt encore parce qu'il déplace l'idée de la création, et qu'au lieu de la rapporter à un être supérieur et infini, il l'attribue par une aberration de logique, ou peut-être aussi par un intolérable orgueil, à l'être fini et misérable que nous sommes. Si l'on fait tout sortir du moi humain, ne fût-ce qu'à un point de vue purement formel, on est bien vite entraîné sur cette pente irrésistible à réaliser des abstractions; et le moi, qui ne faisait d'abord que réfléchir sous son angle étroit la réalité tout entière, devient dans peu la réalité elle-même, et la seule réalité. Il faut qu'il crée l'univers, puisqu'il en est le centre et qu'il le domine. L'athéisme est si bien impliqué dans l'idéalisme poussé à ses extrêmes limites, qu'il en est sorti pour la philosophie allemande tout aussi bien que pour la philosophie indienne. Les disciples de Fichte n'ont pas été plus timides que ceux de Kapila; et l'histoire de la philosophie contemporaine en Allemagne pourrait nous en offrir des exemples aussi nombreux que funestes. L'Inde a désigné spécialement le Sânkhya de Kapila en l'appelant le Sânkhya sans Dieu (nirisvara). Si l'accusation, qui, pour le monde indien, a la force d'une chose jugée, ne porte pas directement sur le fondateur même, elle porte du moins contre son école, qui n'a jamais pu se laver de cette flétrissure. Cet athéisme du Sânkhya est issu de l'idéalisme tel que nous venons de le

trouver au fond de cette doctrine. Les successeurs de Kapila, si ce n'est Kapila lui-même, sont devenus athées parce qu'ils étaient idéalistes avec excès; et ce n'est peut-être pas une autre cause qui a précipité ceux de Fichte dans le même abîme.

L'idéalisme du Sânkhya jette encore une vive lumière sur un autre point de l'histoire de la philosophie indienne. On sait, et j'ai déjà dit, que Patandjali avait réformé le Sânkhya de Kapila en y ajoutant l'idée de Dieu; il n'a rien changé à l'édifice, mais il l'achève et le couronne par cette doctrine, qui n'est pas contradictoire aux principes de son maître. Aussi l'Inde a-t-elle appelé le Sânkhya de Patandjali le *Sânkhya sésvara*, c'est-à-dire le Sânkhya qui reconnaît Dieu. Mais si Patandjali a évité l'écueil de l'athéisme, il n'a pu échapper à d'autres conséquences de l'idéalisme, moins fâcheuses, sans doute, mais bien tristes encore. L'idéalisme de Kapila, immodéré comme il l'est, l'a conduit au mysticisme le plus enthousiaste et le plus fou. L'Inde, qui, ce semble, ne peut guère éprouver d'étonnement en ce genre, a été elle-même effrayée du fanatisme de Patandjali; et l'yoguisme est pour elle comme le type des plus aveugles fureurs où le mysticisme puisse emporter la raison humaine. L'extase, avec ses pratiques les plus impitoyables, avec ses rêveries les plus extravagantes et ses aspirations les plus orgueilleuses, voilà ce qui constitue l'yoguisme. Des pouvoirs surnaturels sont promis au yogui; et ils sont à la fois son but et sa récompense. C'est là comme une porte secrète que se réservait l'athéisme dans la doctrine même de Patandjali qui, cependant, croyait avoir vaincu l'athéisme de Kapila; car si l'homme peut par l'extase et l'yoguisme acquérir une puissance toute divine,

il est bien près d'être un dieu, ou plutôt Dieu lui-même. Quand donc le Sânkhya se défend d'être athée, c'est pour devenir mystique jusqu'à ce point où le mysticisme est une impiété coupable; et l'idéalisme de Kapila, de sa première chute, retombe dans une autre qui n'est guère moins fatale.

Enfin, il est une dernière théorie que nous fait mieux comprendre cette direction exclusivement idéaliste du système sânkhya. On se rappelle que l'un des noms donnés à la nature par ce système et par plusieurs autres, c'est celui d'illusion, ou de mâyâ (voir sloka 22 et le commentaire). La nature, ainsi considérée, n'est pour l'homme qu'un mensonge douloureux ; c'est un mirage contre lequel il lutte sans cesse et qui lui dérobe trop souvent la réalité. J'ai dû faire remarquer plus haut (page 88) que le Sânkhya n'avait pas poussé aussi loin que quelques écoles le doute et la négation. Précisément parce qu'il fait de la nature la cause universelle, et qu'il en affirme hautement l'existence manifestée par ses effets, il lui est difficile de nier que ces effets soient réels. Mais comme, d'autre part, le Sânkhya prétend faire sortir le monde entier du moi tout seul, il s'ensuit assez naturellement que pour lui le moi devient la substance unique, et que tout le reste n'a d'existence qu'autant que le moi lui en donne et lui en communique. Comparé au moi, le monde n'a donc qu'une réalité empruntée; et c'est en ce sens que le Sânkhya peut dire de la nature qu'elle n'est qu'une illusion. Ce n'est pas du tout là le scepticisme de quelques systèmes bouddhiques, comme celui de la Pradjnâ paramitâ, qui aboutit au nihilisme le plus absolu; mais c'est en quelque sorte un avertissement utile que le Sânkhya donne à l'âme humaine en l'engageant à ne pas trop s'arrêter ni se fier à la nature.

Il faut que l'homme, s'il veut se sauver éternellement, porte ses regards plus intimement en lui-même; il doit dépasser et franchir le monde extérieur, qui n'est qu'un rêve, pour descendre à ce monde du dedans, où il trouvera la véritable essence qui vit par soi et qui produit tous les phénomènes.

Ainsi l'idéalisme que nous avons signalé dans le Sânkhya et qui en est, selon nous, le caractère le plus saillant, nous explique, et les traces de scepticisme qui s'y rencontrent, et la réforme de Patandjali échouant dans l'yoguisme, et l'athéisme tant reproché à Kapila.

Mais, tout idéaliste qu'est le Sânkhya, il n'en a pas moins tenté une cosmologie, c'est-à-dire une explication plus ou moins complète des faits tels qu'ils se présentent à notre observation. On a vu déjà combien cette explication est insuffisante; et on ne peut pas dire qu'en ceci le génie indien, d'ailleurs si fécond et si puissant, ait fait preuve de la moindre aptitude scientifique. Le point de vue sous lequel il étudie la nature, tout grave et tout étendu qu'il peut être, est beaucoup trop exclusif pour que le Sânkhya puisse analyser et connaître les phénomènes naturels, ainsi que l'a fait le génie occidental. Cette préoccupation de la béatitude éternelle, quelque louable qu'elle soit, a produit une ignorance profonde et invincible. L'empreinte qu'en a reçue l'esprit indien est désormais ineffaçable; et la science européenne, aidée de toutes les influences de la civilisation, et de la politique, ne pourra pas vaincre cette disposition qu'une longue série de siècles a fortifiée jusqu'à en faire une seconde nature. La science, telle que nous l'entendons, ne sera jamais comprise ni pratiquée dans l'Inde. Je ne juge ni ne blâme cette impuissance radicale, que compensent d'ailleurs tant d'autres qualités intel-

lectuelles; je me borne à la constater et à en indiquer la source.

L'un des premiers principes de la cosmologie du Sânkhya, c'est que la nature est douée de trois qualités : la bonté, la passion et l'obscurité. La passion est identifiée avec la méchanceté, et l'obscurité l'est avec l'indifférence. C'est grâce aux trois qualités que la nature agit, et sans cet intermédiaire elle resterait complétement inerte (slokas 12 et 13). La Kârikâ et les Soûtras ont beau définir chacune des trois qualités et indiquer en détail leur mode d'action spécial, il nous est assez difficile de savoir ce que le Sânkhya veut dire précisément. Je crois qu'en résumé cette attribution des trois qualités à la nature cache une idée des plus simples : elle signifie uniquement que les choses dans leurs rapports avec nous, car c'est à l'homme que tout se rapporte dans ce système d'idéalisme, ne peuvent être que de trois sortes, bonnes, mauvaises ou indifférentes. J'ai vainement cherché un autre sens aux théories du Sânkhya; je ne puis leur trouver que celui-là. Dans les nombreux passages des commentateurs, des poëmes et des pourânas où il est question des trois qualités, elles se présentent toujours sous cet aspect. Certainement cette doctrine est vraie, et il est incontestable que le plaisir ou la peine, et ce troisième état moyen où il est impossible de distinguer si le bien ou le mal l'emporte, sont les trois seules conditions où puisse se trouver notre sensibilité. Mais si cette doctrine est exacte, il faut convenir aussi qu'elle nous apprend assez peu de chose sur la nature, et qu'un système de philosophie qui prétend guérir et sauver l'humanité devait peut-être porter ses regards plus loin. Le bien et son contraire le mal, avec la négation de l'un et de l'autre,

voilà bien, en effet, tout ce que le monde nous offre, si nous le considérons d'une manière générale; mais il y a bien plus dans le monde, et n'y voir que cela, c'est vraiment vouloir comme à plaisir limiter le champ de ses observations.

Si nous essayons de pénétrer un peu plus avant dans la cosmologie du Sânkhya, nous rencontrons deux autres théories qui ne nous apporteront guère plus de lumière. C'est d'abord la théorie des molécules élémentaires. Créées par le moi, et types primitifs des perceptions des cinq sens, ce sont elles qui donnent naissance aux éléments grossiers, matériaux de tous les êtres de ce monde, quelles que soient d'ailleurs leurs formes ou leur existence. Ces molécules n'ont pas de caractères qui puissent nous les faire distinguer. Enfoncées dans les profondeurs du moi qui les produit, elles y restent cachées, excepté pour le moi lui-même. C'est lui seul qui les connaît; et en dehors du domaine de la conscience, rien ne nous les manifeste. Quant aux éléments grossiers, produits par les molécules, ils ont des caractères distinctifs qui les révèlent à nos sens. Mais, en agissant sur notre sensibilité qu'ils émeuvent, ils sont eux-mêmes soumis à la loi universelle des trois qualités; et suivant l'impression qu'ils font sur nous, ils sont bons, mauvais ou indifférents, comme les qualités elles-mêmes.

Après la théorie des molécules vient celle des corps. Le Sânkhya distingue trois espèces de corps. En premier lieu, les corps qu'il appelle subtils; en second lieu, les corps engendrés de père et de mère, et enfin les corps purement matériels. Les corps que le Sânkhya nomme plus particulièrement corps *subtils,* pourraient, dans un langage plus familier et plus clair pour nous, s'appeler des *esprits.* Les

corps subtils, les esprits, ne sont pas périssables ; ils sont permanents, et leur destinée suit toujours pas à pas celle de l'âme dont ils sont le véhicule à travers toutes les phases de l'existence. Le rôle que le Sânkhya prête aux corps subtils, aux lingams des âmes, est donc considérable ; mais cette portion du systèmé est assez importante pour exiger une étude toute particulière, et j'en traiterai tout au long en parlant plus tard de l'âme et de la transmigration. Il suffira de dire ici que les corps subtils, tels que les comprend le Sânkhya, sont individuels, et qu'ils représentent dans leur union avec l'âme ce que nous pourrions nommer la *personnalité*. Ils sont composés de dix-sept parties, qui sont, avec le moi uni à l'intelligence, les onze organes et les cinq molécules élémentaires.

A cette première classe de corps en succède une seconde, celle des corps engendrés de père et de mère. Ces corps sont périssables, et ne durent, selon les diverses espèces qu'on y peut distinguer, que le temps nécessaire fixé par les lois de la nature. Ils naissent à certains moments, sous l'influence des conditions requises pour qu'ils soient produits ; et à la mort, ils se dissolvent pour retourner et se confondre dans les cinq éléments grossiers dont l'agrégation les forme. Les commentateurs du Sânkhya, si ce n'est le Sânkhya lui-même, ont essayé de décrire la formation physiologique des corps engendrés, et ils se sont efforcés de jeter quelque clarté sur le grand fait de la génération. On a pu voir, par les détails donnés plus haut (page 157), ce que vaut cette tentative. Il est impossible d'y trouver la trace d'observations exactes et positives ; ce sont des théories préconçues et presque entièrement arbitraires. La science moderne sait par sa propre expérience toute la difficulté de ce délicat problème, et elle ne

s'étonnera pas que l'esprit indien ait échoué dans cette investigation, que nous-mêmes nous trouvons si pénible et si obscure. Mais l'on peut s'étonner à bon droit et sans injustice que les philosophes de l'Inde, d'ailleurs si savants et si attentifs, aient si mal compris la méthode qu'ils devaient suivre pour atteindre le but. C'est à peine si, dans leurs descriptions hypothétiques, on peut saisir le moindre trait qui atteste l'étude des faits les plus frappants. La seule chose qui les préoccupe au milieu même de ces détails anatomiques, c'est la fonction du lingam, c'est-à-dire, sous une autre forme, la libération de l'âme. S'ils décrivent le développement successif du fœtus, ce n'est pas pour connaître cette mystérieuse évolution du germe dans le sein de la mère où l'a déposé la cohabitation des sexes, c'est toujours et uniquement pour résoudre la question capitale de la béatitude éternelle. Il n'y a rien de surprenant que cette préoccupation constante et passionnée les aveugle. Il faut être plus désintéressé pour bien voir les choses ; et, même quand on ne les étudie que pour elles seules, on a déjà bien assez de peine à les observer telles qu'elles sont. En y mêlant des considérations étrangères, on ne peut que tout confondre ; et ce serait vraiment une merveille de percer des ténèbres qu'on épaissit comme à plaisir. Aussi n'y a-t-il guère, dans la physiologie du Sânkhya, que les trois points suivants qui aient quelque précision : 1° il faut d'abord le rapprochement du père et de la mère pour que le corps engendré puisse naître; 2° le fœtus se nourrit dans le sein maternel par le cordon ombilical ; 3° il s'y développe successivement avant de paraître au jour. Sans doute, ce n'est pas employer bien largement l'observation que de ne la porter que jusque-là ; mais la doctrine du

Sânkhya, même agrandie par ses commentateurs, n'a point dépassé ces étroites limites.

Telles sont donc les deux premières classes des corps, suivant Kapila. Il en est une troisième : c'est celle des corps inertes et immobiles. Nous appellerions cette dernière espèce de corps, en opposition avec les corps engendrés, la classe des êtres *inorganiques,* de même que nous pourrions nommer corps *organisés* les corps engendrés tels que les comprend le Sânkhya. Mais il ne faut pas pousser trop loin ces assimilations verbales; et en prenant notre langue scientifique pour exposer des idées si différentes des nôtres, on risque de défigurer le système, tout en y jetant un peu de clarté. Le Sânkhya paraît avoir étudié les corps inorganiques encore moins, s'il est possible, que les corps organisés. La Kârikâ, les Soûtras et les commentateurs même en disent à peine quelques mots. Ce silence est assez blâmable, non pas, bien entendu, au point de vue où nous sommes, mais au point de vue du Sânkhya lui-même. Les êtres innombrables et si divers de la création forment, si on l'en croit, une chaîne non interrompue, depuis la pierre immobile jusqu'au plus grand des dieux, jusqu'à Brâhma. L'âme est destinée à parcourir cette série successive, avec tous les accidents de victoire ou de défaite qu'elle peut rencontrer sur sa route. On comprend clairement que l'âme quand elle est jointe à un corps humain puisse avoir un destin qui lui soit propre, parce qu'elle a dans cette condition une vie morale et intellectuelle. On peut aussi comprendre qu'au-dessus de l'humanité, et dans une organisation qui serait plus complète que la nôtre, l'âme puisse continuer la lutte qu'elle a commencée sous forme humaine. A toute force on peut admettre encore qu'au-dessous de l'hu-

manité, et dans le monde des animaux, plus ou moins parfaits, l'âme persiste, bien qu'abaissée, et que dans cette condition dégradée elle poursuit toujours son but. Mais faire descendre la métempsycose des animaux aux corps inorganiques, c'est ce qui devient absolument incompréhensible; ou du moins si le Sânkhya veut qu'on le suive dans cette voie ténébreuse, il faut qu'il se donne la peine d'y porter lui-même quelque lumière. Or c'est ce qu'il ne fait pas; et les corps inorganiques, dans lesquels, suivant lui, l'âme peut transmigrer tout aussi bien que dans les corps humains, ou dans les corps des dieux, méritaient à ce titre une étude et une explication spéciales. Le Sânkhya l'a négligée. Nous ne suppléerons pas cette lacune; en l'indiquant, nous remplissons tout notre devoir.

Quelque insuffisantes que soient la physiologie et la cosmologie imaginées par le Sânkhya, il n'en a pas moins d'orgueil de la science qu'il se suppose; et comme il se flatte d'expliquer l'origine, l'existence et la destruction des êtres, il en essaye une classification régulière et complète (slokas 69 et 53). On a déjà vu plus haut quels étaient, d'après Kapila, les quatorze degrés de l'échelle des êtres (pages 182 et 208). Au-dessus de l'homme, huit degrés plus ou moins divins, Pisâtchas, Râkshasas, Yâkshas, Gandharvas, Indra, Soma, Prâdjapati, et enfin Brahma. L'homme forme à lui seul un degré, qui est le neuvième; au-dessous de l'homme, cinq degrés qui s'abaissent de plus en plus, les animaux domestiques, les animaux féroces, les oiseaux, les reptiles, qui comprennent aussi les poissons, et enfin au dernier degré, confuses et pêle-mêle, toutes les substances immobiles ou inorganiques, c'est-à-dire les végétaux et les minéraux. Cet

ensemble d'êtres qui s'étendent, comme dit Kapila, de la pierre immobile jusqu'à Brahma, compose les trois mondes dont il est perpétuellement question dans la plupart des ouvrages indiens que nous connaissons.

Je ne crois pas que l'on puisse attribuer cette classification au Sânkhya, en ce sens que ce n'est pas lui qui l'a inventée; et il serait peut-être impossible d'en indiquer la source originale. Mais comme le Sânkhya n'a pas fait difficulté d'admettre cette doctrine, qu'elle lui soit propre ou qu'il l'ait empruntée, on est en droit de critiquer cette partie du système comme toutes les autres; et sans trop nous arrêter à ces rêves et à ces erreurs évidentes, il convient cependant de présenter quelques remarques, afin d'être encore juste, tout en restant sévère.

Quelque absurde que soit la première partie de la classification, celle qui comprend les huit degrés divins, une considération doit tempérer notre blâme : c'est que toutes les religions, sans en excepter même les plus saintes, ont supposé entre l'homme et Dieu une série d'êtres intermédiaires, qui ont entre eux une sorte de hiérarchie. Il semble que l'intervalle incommensurable qui nous sépare de Dieu soit en partie comblé par ces croyances que la raison ne peut approuver, mais qui ont existé de tout temps et chez tous les peuples. L'homme se rapproche par là de l'être infini; et si cette superstition, toute déraisonnable qu'elle est, le soutient dans cette vie et l'excite à la vertu, on peut montrer pour elle quelque indulgence. Mais c'est peut-être pousser bien loin cette indulgence, quand on est philosophe, que de prendre la responsabilité de ces croyances vulgaires en les adoptant. La philosophie peut ne pas les combattre, si

elle les croit utiles au bon ordre social; mais elle sort évidemment de ses limites en s'en rendant solidaire; et c'est alors, ou une condescendance peu louable, ou une erreur qui l'est moins encore. Dans le monde grec et dans les temps modernes, la philosophie a eu le bon esprit de ne pas s'occuper de ces questions, qui lui sont si évidemment étrangères; et c'est un parti qu'aurait pu prendre Kapila, s'il eût été aussi sage qu'il croyait l'être. Mais il est à penser probablement que les influences dont il était entouré étaient trop puissantes pour qu'il pût y résister; et soit par une conviction qu'il partageait avec son siècle, soit par une faiblesse trop fréquente pour être inexcusable, il a cru à ce monde chimérique, que du moins la Grèce a relégué parmi les fables.

Mais je suis heureux, après cette juste critique, de pouvoir adresser à Kapila un éloge non moins juste. C'est une vue profonde et vraie, que de n'avoir reconnu dans l'humanité qu'un seul degré. Pour nous qui sommes éclairés par toutes les lumières de la civilisation chrétienne, ce point de doctrine ne fait même pas question. La race humaine, quelles que soient ses variétés sous les influences du climat et ses distinctions sous les nécessités de la politique, nous semble parfaitement une. L'homme est partout le même à nos yeux, de quelque nation qu'il vienne, à quelque classe sociale qu'il puisse appartenir. Il a toujours la même destinée morale; c'est toujours l'être libre et l'être responsable de ses actes; c'est toujours une personne, avec les caractères éminents et indélébiles qui constituent la personnalité et la grandeur humaines. Mais, dans l'Inde, il en était tout autrement; et il suffit pour s'en convaincre de se rappeler ce qu'y était la séparation des castes, et les prescriptions impitoyables des

lois qui la maintenaient. Le code de Manou et tant d'autres monuments sont là pour attester jusqu'à quel degré de fureur et de cruauté le législateur a pu porter ses préjugés. C'est donc un grand mérite de ne les avoir point partagés, et de n'avoir point admis de classes parmi les hommes, quand la loi du pays et l'opinion populaire, bien plus forte encore que la loi, établissaient entre eux d'infranchissables distances. Il faut voir, dans les codes indiens, à quel prodigieux intervalle le tchandala ou paria est placé du brahmane, pour bien apprécier toute l'audace et toute la générosité du philosophe. D'autre part, comme le mépris des Indiens pour les peuples étrangers allait au moins aussi loin que le mépris des Grecs pour les Barbares, c'est encore une chose remarquable que Kapila, qui ne faisait pas de distinction entre les individus de sa nation, n'en ait pas fait davantage entre les hommes de nations différentes, en dépit même des dissemblances que la nature établit entre eux.

Il convient d'autant plus d'insister sur cette théorie de Kapila, qu'elle a eu, selon toute apparence, les conséquences les plus graves. Cette égalité absolue des hommes devant la philosophie et devant la science est l'un des dogmes fondamentaux de la religion bouddhique. Élevée à la hauteur d'une croyance religieuse, cette doctrine a été mise bien vite en pratique; et peu à peu le bouddhisme a ruiné, presque partout où il s'est établi, le régime odieux des castes. Il y a substitué une hiérarchie plus équitable et plus solide, qu'il fondait uniquement sur l'intelligence et la capacité. Mais c'est dans le grand ouvrage de M. E. Burnouf qu'il faut voir tout ce qu'a fait le bouddhisme sous ce rapport, et comment il a opéré sans secousse, et presque sans le savoir lui-même, cette

immense révolution. (Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien, page 212 et suiv.) Tout ce que je veux constater ici, c'est que le bouddhisme n'a point inventé cette féconde doctrine, et qu'il n'a fait que l'emprunter au Sânkhya. En devenant une religion, il a propagé des vérités que la philosophie avait découvertes longtemps avant lui; et il a rendu au genre humain ce service considérable de les tirer de l'école où elles restaient enfouies, pour les exposer et les donner à tous indistinctement par la prédication et l'enseignement populaire. Mais il faut conserver à Kapila cette gloire bien méritée, d'avoir le premier fondé cette croyance bienfaisante, en ne composant dans l'échelle des êtres qu'un seul et unique degré de l'humanité tout entière.

Mais si j'ai dû louer Kapila sur ce point particulier, dont je reconnais d'ailleurs toute l'importance, il faut que je revienne bientôt au blâme; et la classification des êtres qu'il place au-dessous de l'homme est à peu près aussi fausse, quoiqu'un peu plus réelle, que celle des êtres supérieurs et divins. Distinguer les animaux entre eux, selon qu'ils sont domestiques ou féroces, c'est évidemment s'arrêter à une différence superficielle et presque nulle. Le même animal peut être tour à tour ou sauvage ou apprivoisé, selon que l'homme le néglige ou s'en occupe. Au point de vue de l'histoire naturelle, cette distinction est donc radicalement fausse. Peut-être ne l'est-elle pas autant dans le système de la métempsycose; et, quand il s'agit de la transmigration de l'âme humaine, les animaux qui vivent habituellement avec l'homme peuvent sembler d'une nature plus rapprochée de la sienne. Mais si cette considération a guidé Kapila, il l'abandonne bientôt, quoiqu'il pût l'appliquer avec tout autant de raison

à la classe des oiseaux; et pour ce troisième degré au-dessous de l'homme, il revient à de pures considérations d'histoire naturelle. Évidemment il place les oiseaux après les animaux privés ou sauvages, parce qu'ils lui semblent des êtres moins parfaits, ce qui est exact et ce qui n'est point contesté par la science moderne. C'est encore par suite d'une pensée toute pareille qu'après les oiseaux il nomme les reptiles, avec lesquels il a le tort de confondre les poissons. Mais cette confusion, déjà bien forte, n'est rien auprès de celle qu'il fait pour le dernier degré des êtres. Mettre les végétaux sur la même ligne que les minéraux, et ne point apercevoir les différences frappantes qui les séparent, c'est vraiment fermer les yeux à la lumière; c'est se tromper sur les phénomènes les plus apparents; c'est n'observer qu'un seul point d'analogie, l'immobilité, et méconnaître tant de dissemblances qui, d'un côté, constituent la vie, et, de l'autre, une mort perpétuelle.

Il n'est pas besoin, sans doute, de s'appesantir sur toutes ces erreurs et ces hypothèses, qui prétendent expliquer le monde et les êtres dont il est formé. Mais, pour en finir avec cette cosmologie fantastique, il faut rappeler une théorie du Sânkhya, moins fausse que toutes les précédentes, quoique bien vague et bien peu précise. Les trois mondes, celui des dieux, celui des hommes, et celui des animaux, sont soumis à l'empire des qualités, qui sont aussi au nombre de trois. Mais, bien que les trois qualités se trouvent simultanément dans chacun des trois mondes, il y a dans chacun d'eux prédominance d'une qualité spéciale. Dans le monde des dieux, c'est la bonté qui domine; dans le monde humain, dans notre monde, c'est la passion, qui mène à l'activité et au mal;

dans le monde inférieur des animaux, c'est l'obscurité ou l'indifférence. Le mal est donc en quelque sorte réservé à l'homme; les dieux sont au-dessus de ses atteintes, et les animaux ne le sentent plus. Cette doctrine, quoiqu'on puisse la trouver bien générale, est vraie cependant; et ce n'est pas se faire une idée erronée des trois mondes, dans lesquels on partage l'univers, que de les caractériser ainsi que l'a fait Kapila (sloka 54). Si le monde des dieux existe comme il l'imagine, ce monde doit être supérieur au nôtre, et par conséquent, meilleur que lui. Notre monde, tout imparfait qu'il est, n'en est pas moins fort au-dessus du monde animal, où l'être, perpétuellement entouré des plus profondes ténèbres, n'a plus rien de commun avec l'intelligence et le moi, qui semblent réservés à l'homme. On peut donc croire avec Kapila, cette hypothèse étant une fois admise, que les dieux sont heureux, que l'homme est misérable, et que les animaux sont indifférents et insensibles.

Je viens, dans les pages qui précèdent, d'essayer une exposition et un jugement du système cosmologique du Sânkhya. Le monde, tel qu'il le comprend et tel qu'il le décrit, est à peine reconnaissable; mais c'est là tout ce qu'a pu faire la science indienne; et, même en s'appliquant de son mieux à l'observation des phénomènes, elle n'a obtenu que les résultats les plus insuffisants et les plus contestables. Cependant, c'est là encore la partie la plus solide de l'édifice; et, quand le Sânkhya quitte le domaine des faits pour entrer dans celui de la métaphysique, les erreurs et les obscurités redoublent, bien qu'on fût autorisé à croire qu'elles avaient

atteint leur dernière limite. Le monde, ainsi que Kapila vient de nous le faire voir, n'est qu'une évolution de principes qui s'engendrent mutuellement, et qui sortent tous de la cause universelle, qui est la nature. Ainsi la nature renferme le monde avec les vingt-trois principes qui le constituent, et le monde n'est que le développement visible de la nature invisible. C'est de là que viennent les noms opposés de la nature et du monde : la nature s'appelle *avyaktam*, c'est-à-dire le tout non développé; et le monde s'appelle *vyaktam*, c'est-à-dire le tout développé. Voilà tout ce que dit le Sânkhya des rapports qui unissent le monde et la nature. Il semble que ce sont là des rapports purement intelligibles : la nature est inférée par l'induction d'après les effets qui constituent le monde; et elle serait en quelque sorte le genre qu'on induit des espèces et des individus qui le composent. Mais l'école du Sânkhya, si ce n'est Kapila lui-même, est allée plus loin; et les commentateurs ont pris au propre, et dans un sens tout matériel, une doctrine qui ne se montre d'abord que sous un aspect métaphysique. Ils ont supposé qu'à certaines époques les vingt-trois principes rentrent effectivement les uns dans les autres et se réunissent successivement dans le sein infini de la nature. Ainsi, comme je l'ai dit, les cinq éléments grossiers, à l'époque de la dissolution des choses, sont les premiers à rentrer dans les cinq molécules subtiles d'où ils sont sortis. Les molécules subtiles et les onze organes d'intelligence et d'action rentrent dans le moi qui les avait produits; le moi rentre dans l'intelligence, et enfin l'intelligence rentre dans la nature. Alors l'avyaktam, dans son unité mystérieuse et profonde, existe seul, jusqu'à ce que, dans une création nouvelle, l'évolution des vingt-

trois principes se fasse de nouveau. La cause universelle, la moula prakriti, existe si bien, qu'elle peut exister encore après ses effets et sans eux. Le vyaktam, le monde, ne peut être sans l'avyaktam; mais l'avyaktam, qui subsiste en soi et par soi, peut être et vivre sans les effets qui le manifestent à nos sens et qui ne le constituent pas. (Voir plus haut, pages 48 et 62.) Cette doctrine, qui n'est pas précisément expliquée, ni dans la Kârikâ ni dans les Soûtras, a fait une grande fortune dans l'Inde; et cette oscillation périodique des principes sortant de la nature et y rentrant est un fait si généralement admis et si répété, qu'il est devenu une sorte de dogme indiscutable. Dans le Sânkhya, en particulier, il n'y a guère que les deux mots de vyaktam et d'avyaktam qui puissent prêter à cette théorie et la justifier. Mais il ne faudrait pas s'étonner que les commentateurs eussent bâti sur une équivoque purement verbale tout un système de cosmogonie. Il serait très-facile de trouver d'autres exemples de ces interprétations hasardeuses; et surtout dans les premiers temps de la civilisation et de la pensée, les jeux de mots tiennent une place que la philosophie peut désavouer, mais dont elle ne doit pas être surprise.

Quoi qu'il en puisse être, je crois que, des deux sens différents qu'offre cette théorie du Sânkhya, il est bon de s'en tenir au premier. Métaphysiquement, il est acceptable; et la nature, principe universel des choses, peut être regardée comme la substance intelligible de tous les phénomènes dont le monde étale à nos yeux le grand spectacle. Si l'on veut aller plus loin et suivre les commentateurs dans la voie où ils se précipitent, si l'on veut croire avec eux à ce développement et à ce renveloppement matériels des choses, il faut

bien savoir qu'on entre alors sur leurs pas dans le champ illimité des hypothèses et des erreurs. Ces rêves ont beaucoup de succès dans le monde oriental ; ils ne méritent pas d'en avoir aucun dans le nôtre, et j'ai presque honte de m'y être arrêté si longtemps. J'abandonne donc toute cette cosmogonie, la laissant pour ce qu'elle vaut, et je reviens à cette considération générale, mais très-vraie de la nature, que nous avait d'abord présentée le Sânkhya.

Oui, comme il le dit, la nature ne doit être, pour l'âme de l'homme, que l'instrument de son salut éternel. L'homme doit connaître la nature, pour se distinguer d'elle substantiellement, et ne confondre son essence avec aucun de ces vains objets et de ces êtres périssables dont il est entouré. L'homme contemple donc la nature; et, d'après le Sânkhya, c'est là toute l'activité qui lui est permise ; c'est un spectateur, ce n'est pas un acteur dans ce grand drame qui se joue devant lui et à son profit. La nature, au contraire, est douée d'une activité infinie : elle est seule à pouvoir agir, et elle agit avec une puissance qui ne se lasse jamais, avec une fécondité intarissable. Inintelligente comme elle l'est, elle ne connaît pas le résultat définitif qu'elle doit produire, la libération de l'âme ; mais elle ne poursuit pas avec moins d'ardeur ce but qu'elle ne comprend point. Comme une aimable et vigoureuse bayadère, elle se montre sans cesse aux regards du spectateur sous les formes les plus séduisantes et les plus variées. Elle cherche à piquer sa curiosité et à soutenir en lui une attention qui doit le sauver, sans savoir cependant que c'est elle qui le sauve. La nature agit pour un autre qu'elle avec toute la sollicitude qu'on met à agir pour soi-même. Si donc elle est aveugle, elle est du moins complétement désintéressée; et

l'homme, qui doit se détacher d'elle pour être éternellement libre, ne devrait s'en détacher qu'avec reconnaissance. La nature, comme le lait bienfaisant qui nourrit le jeune être sorti du sein maternel, ou comme le chameau patient qui porte pour le voyageur des aliments exquis qu'il ne peut goûter lui-même, ne sait ce qu'elle fait sans doute; mais l'homme, qui comprend ce qu'elle fait pour lui, n'a guère plus de gratitude envers elle que le maître n'en a pour l'animal docile qui le sert et qui le porte.

Je voudrais terminer ici ce que j'ai à dire de la théorie de la nature dans le système sânkhya, et je serais heureux de m'arrêter sur cet éloge, d'ailleurs assez réservé. Mais je ne le puis; et, comme le Sânkhya, emporté par ses principes, a cru pouvoir détacher de l'âme l'intelligence et le moi pour les placer dans le monde de la nature, c'est encore ici que je dois étudier les doctrines qui sont relatives au moi et à l'intelligence. Sans doute c'est déjà de la psychologie, et il semble qu'il faut traiter de ces sujets en traitant de l'âme elle-même; c'est là du moins l'ordre régulier que nous imposeraient et la méthode bien comprise et nos habitudes philosophiques. Mais on ne peut adopter ce plan, tout rationnel qu'il est, parce qu'il faut suivre Kapila sur le terrain où il s'est mis lui-même, et le comprendre comme il veut être compris, sauf à le condamner si on le trouve dans l'erreur.

Il y est absolument, je n'hésite pas à le dire; et je tiens même à le proclamer bien haut, parce que cet exemple est peut-être unique dans l'histoire de la philosophie, et qu'il est impossible de se contredire soi-même d'une manière plus éclatante ni plus déplorable. Kapila s'efforce de démontrer, par des arguments spéciaux, et il démontre très-solidement

ces deux points essentiels, que l'âme existe, et qu'elle est individuelle (slokas 17 et 18). Il ajoute qu'elle seule est sensible et intelligente, puisque seule elle voit les choses et en jouit, conduisant la nature qui agit pour elle, comme le boiteux conduit l'aveugle qui le porte (slokas 20 et 21); et c'est après avoir si bien défini les deux domaines de l'âme et de la nature, après avoir si bien établi la supériorité de la première, que le philosophe, se déjugeant, refuse à l'âme l'intelligence et la conscience, pour les transporter toutes deux dans le monde, c'est-à-dire dans la nature développée, qui évidemment ne peut en rien faire. Je ne me charge pas de concilier de pareilles inconséquences; et, me bornant à les signaler, je laisse à d'autres le soin de les discuter encore après moi, et de les absoudre, s'il est possible de les entendre en un sens meilleur.

L'intelligence, tombée dans le monde, et sans même y être individuelle, puisque Kapila la conçoit d'abord dépouillée du moi, peut posséder, ainsi qu'on s'en souvient, quatre facultés : la science, la vertu, l'impassibilité et le pouvoir; elle peut être aussi déparée par autant de défauts contraires : l'ignorance, le vice, la passion et l'impuissance. (Voir plus haut, pag. 92, 181 et suiv.) Ce qu'il y a d'étrange, c'est que ces facultés de l'intelligence ont une influence décisive sur les destinées de l'âme, bien que l'intelligence et l'âme soient profondément distinctes et séparées. La vertu fait monter l'âme dans l'échelle des êtres, tandis que le vice l'y abaisse de plus en plus dans ses existences et ses épreuves successives. A côté de ces quatre facultés, qu'on doit admettre avec le Sânkhya, tout en repoussant l'extension absurde qu'il donne à la quatrième, l'intelligence peut présenter encore quatre états dis-

tincts : l'empêchement, qui lui vient du dehors; l'incapacité, qui lui vient d'elle-même; la quiétude, qui peut avoir des motifs plus ou moins louables; et enfin la perfection, qui a des genres et des degrés différents. Il est inutile de revenir sur les détails donnés antérieurement en ce qui concerne les espèces et les sous-espèces des quatre états de l'intelligence. L'analyse, sans être complète, nous en a paru généralement assez juste; et le tort principal que nous lui avons reproché, c'est d'être un peu subtile. Elle nous a montré comme un spécimen des études psychologiques auxquelles le génie indien peut se livrer.

A ces deux théories sur les quatre facultés de l'intelligence et sur ses quatre états, il faut ajouter cette autre théorie un peu plus profonde, sur l'organe interne, que le Sânkhya compose de la réunion de l'intelligence, du moi et du manas. L'intelligence est ce qu'on vient de la voir; le moi est réduit à la conscience, avec laquelle il se confond. Quant au manas, bien qu'il soit placé au onzième rang, après les organes intellectuels, et après les organes d'action, il domine toutefois les uns et les autres. C'est lui qui rassemble, en un centre unique, les impressions diverses des sens de l'intelligence, et qui transmet à la conscience ces informations qu'elle perçoit; c'est encore lui qui, recevant les ordres de l'intelligence et du moi, les fait passer, comme un ministre fidèle, aux sens d'action qui les doivent exécuter. (Voir plus haut, pag. 108 et suiv.) J'ai rendu justice à cette théorie du manas; et, sans la trouver irréprochable, j'ai fait voir qu'elle ne manquait pas de vérité. Kapila, malgré tant d'autres erreurs, a senti le besoin de recomposer cette unité intellectuelle et morale qui constitue la personne humaine, après

l'avoir dissoute par la séparation de l'âme, de l'intelligence et du moi; et c'est dans le manas, et surtout dans l'organe interne, qu'il a refait en partie cette unité détruite. Il a en outre essayé de donner à l'organe interne, composé de ces trois termes, une fonction toute physique, qui consiste à entretenir les cinq souffles de vie dans le corps de l'homme. La physiologie du Sânkhya nous a paru moins acceptable encore que sa psychologie, et nous avons dû passer outre sans la prendre au sérieux. (Voir plus haut, page 118.)

Mais l'organe interne n'est rien sans la sensation qui lui vient du dehors. Si l'objet sensible est présent, il est clair que c'est lui seul qui meut le manas, et, par l'intermédiaire du manas, le moi d'abord, qui s'applique la sensation par la conscience, et ensuite l'intelligence, qui détermine précisément et comprend l'objet sensible. Si cet objet n'est pas présent, il faut que l'organe interne ait été préalablement mû par lui, pour que cette trinité du manas, du moi et de l'intelligence puisse encore agir, non plus à l'état de perception actuelle, mais à l'état de mémoire et d'inférence (sloka 30). Tout dépend donc de l'objet extérieur, qui lui-même relève de l'influence souveraine et dominatrice des trois qualités, régnant dans le monde. Chaque partie de l'organe interne, mise ainsi en jeu par l'objet sensible, accomplit sa fonction propre dans l'ordre où elle doit l'accomplir, le manas agissant avant le moi, et le moi agissant avant l'intelligence. Mais chacun de ces trois termes, dans la sphère qui lui appartient, ne dépend que de lui seul. Il agit dans ses relations avec le monde, et dans ses relations avec les deux autres, sans recevoir d'ordres supérieurs. L'âme ne peut rien sur les organes : le manas, le moi et l'intelligence donnent un spectacle à

l'âme qui les contemple, mais qui ne leur commande point; ils agissent pour elle et sans elle. Ils n'obéissent qu'à la nature, et l'âme n'exerce point sur eux le moindre empire. L'âme d'un côté, et les organes de l'autre, concourent à un but commun, qui est la libération éternelle; mais les organes ne savent ce qu'ils font, et l'âme ne peut pas leur faire faire ce qu'elle veut. J'ai dû signaler plus haut (page 126) l'analogie frappante qu'offre cette doctrine avec celle de l'harmonie préétablie; dans Kapila comme dans Leibnitz, c'est le parallélisme de l'âme et du corps, de l'esprit et de la matière, sans influence réciproque. Mais je dois ajouter ici que le trait caractéristique de cette théorie dans le Sânkhya, c'est de refuser, à l'organe interne aussi bien qu'à l'âme, toute liberté, toute spontanéité d'action. Kapila cependant ne conclut pas au fatalisme, et les plus exaltés de ses disciples n'y ont pas conclu davantage. C'est une inconséquence de plus dans leur système; mais on ne pousse pas toujours à bout ses principes; et, par un instinct heureux de la raison, la philosophie indienne s'est en ceci retenue sur le bord de l'abîme aussi prudemment que la philosophie moderne.

Telles sont les lignes principales de ce qu'on pourrait appeler la psychologie du Sânkhya. Mais je sens que, malgré tous mes efforts, je n'ai pu refaire un édifice régulier et complet avec ces fragments et ces ruines. On a beau les combiner pour tâcher de les coordonner, ils ne forment point un ensemble; et la raison en est simple : c'est que Kapila n'a pas su observer les faits. Il a séparé ce que la nature rapproche; il a brisé ce qu'elle réunit. Il n'a vu, dans l'âme, ni la conscience, ni l'intelligence, ni l'activité. Il a fait l'âme purement passive, ou tout au plus l'a-t-il faite contempla-

trice. Il a mis l'activité, le moi et l'intelligence dans le monde, c'est-à-dire dans la matière; et, tout spiritualiste qu'il est et qu'il veut être, il n'a pas vu une seule des conditions réelles de l'esprit. Nous en pouvons donc conclure que la psychologie du Sânkhya n'est pas plus exacte que sa cosmologie; et que, dans l'observation interne, il n'a pas mieux réussi que dans l'observation des phénomènes extérieurs. Mais du moins ceci nous montre bien nettement pourquoi Kapila, qui se trace des règles si précises de méthode, n'a pas connu cependant la vraie méthode. L'erreur énorme qu'il a commise, relativement à la conscience, le devait perdre dès les premiers pas; et ses égarements ne doivent plus étonner, maintenant que nous en connaissons la véritable cause.

Voici donc, en résumé, le jugement que nous pouvons porter sur la théorie de la nature, telle que nous la présente le Sânkhya :

Vue très-grande et très-profonde de la relation générale de la nature et de l'homme, l'homme ne devant faire servir l'étude de la nature qu'au salut éternel de son âme, principe absolument distinct du principe qui fait vivre le reste de l'univers ;

Affirmation énergique, et démonstration du principe de causalité ;

Erreur déplorable en ce qui regarde la cause universelle, qui est supposée inintelligente;

Idéalisme aveugle qui tire du moi le monde extérieur tout entier, et même jusqu'aux éléments matériels dont le monde se compose, et qui incline à l'athéisme en devenant ou mystique ou sceptique ;

Incapacité absolue pour observer et constater scientifiquement les phénomènes naturels ;

Incapacité non moins grande pour observer et constater exactement les phénomènes psychologiques.

Toutes ces réserves étant faites sur la théorie de la nature, nous pouvons aborder celle de l'âme.

CHAPITRE QUATRIÈME.

L'Ame.

Ainsi que nous l'avons vu, l'âme, dans les doctrines du Sânkhya, n'a ni intelligence, ni moi, ni activité; en d'autres termes, elle est dépouillée de tous les caractères qui, selon nos opinions habituelles, constituent l'âme essentiellement. Sans l'intelligence, elle ne peut rien comprendre; sans le moi, elle n'a ni liberté ni responsabilité; sans l'activité, elle ne peut ni mériter ni démériter, puisqu'elle n'agit point. Déchue de tous les attributs qui la font ce qu'elle est, que lui reste-t-il encore, et quelle prise peut-elle même offrir à l'étude et à l'analyse de la philosophie? Il est certainement assez difficile de se l'imaginer. Mais comme les inconséquences et les contradictions sont toujours possibles, on doit s'attendre que le philosophe, après avoir aveuglément dénié à l'âme ses attributs les plus évidents, les lui rendra sans même s'en apercevoir, parce que ces attributs sont nécessai-

res, et qu'il ne peut parler de l'âme sans les impliquer. Mais à prendre les théories du Sânkhya comme il nous les donne, c'est l'âme réduite à sa pure essence que nous avons d'abord à considérer. Quant à ses fonctions en ce monde, et quant à ses destinées par delà même l'échelle des êtres, ce sont des questions ultérieures; et pour le moment il faut les ajourner.

L'un des dogmes fondamentaux du Sânkhya, c'est que l'âme existe et qu'elle est absolument distincte du monde où vit l'homme et de la nature, cause universelle et immanente qui fait vivre ce monde. Cette distinction, démontrée avec toute la rigueur que la science comporte, établie d'après la méthode que Kapila, le grand Rishi, a révélée aux hommes, n'est pas seulement la condition principale du salut éternel, elle en est de plus la condition unique. Tant que l'homme n'a pas su discerner son âme de tout ce qui n'est pas elle, il ne peut prétendre à la béatitude. C'est en vain qu'il s'efforce, par tant d'autres moyens, d'arriver à ce but suprême. La religion, qui lui promet aussi le salut, ne le lui assure point, ou elle ne le lui donne que d'une façon incomplète et passagère. La philosophie toute seule le lui peut procurer, uniquement parce qu'elle sait distinguer l'âme, et de la nature qui ne la crée pas, et du monde où elle risque de se perdre. Ce qu'il faut donc savoir tout d'abord, c'est que l'âme existe; et il n'est pas plus permis d'en nier l'existence qu'on ne peut nier celle de la nature et du monde extérieur.

Kapila met tant d'importance à ce point de doctrine, sur lequel il bâtit tout son système, qu'il s'attache à l'éclairer de la plus vive lumière. Il a prouvé l'existence de la cause uni-

verselle par cinq arguments ; c'est encore par des arguments également nombreux qu'il s'efforce de prouver l'existence de l'âme. Plus haut (page 65, sloka 17), j'ai développé chacun de ces arguments, et j'en ai montré toute la puissance ; mais je dois ajouter que leur caractère commun, c'est d'être tous tirés de l'opposition de l'âme et de la nature. Ainsi l'âme existe, parce que le vaste assemblage des choses matérielles ne peut subsister pour lui-même : un composé n'a jamais lieu que pour un être simple ; il ne peut être à lui-même son propre but ; il ne peut être à son propre usage. L'être simple, c'est l'âme ; l'être composé, c'est le monde, développement de la nature. L'âme est donc l'opposé du monde ; et c'est là le premier argument d'où l'on induit nécessairement son existence. En second lieu, le monde et la nature subissent les trois qualités ; et, soumis à cet empire, ils éprouvent toutes les modifications que les trois qualités entraînent après elles ; or il faut un être contraire à celui qui subit les trois qualités ; et cet être contraire, c'est l'âme, qui n'a plus rien à souffrir ni à craindre de leur domination. Troisièmement, les choses ne peuvent se guider elles-mêmes : le corps n'est pas plus maître de ses actes et de ses passions que les chevaux fougueux d'un attelage ne le sont de leur aveugle ardeur. Il faut un être pour surveiller les choses et les diriger ; cet être, c'est l'âme, qui conduit le corps à son gré, et s'en sert pour un but supérieur qu'il ne connaît pas. De plus, l'âme qui surveille les choses, les contemple aussi ; et, en les contemplant, elle en jouit ; elle les apprécie chacune pour ce qu'elles valent ; elle y trouve le plaisir ou la peine ; et comme, sans la présence d'un être qui soit capable de jouir des choses, le monde serait à peu près comme s'il

n'était pas, l'existence de l'âme est par cela seul nécessairement prouvée. Enfin, et cette dernière preuve n'est peut-être pas la moins forte, l'homme sent en lui-même un désir constant de libération et de béatitude. Mais l'être qui se délivre est essentiellement distinct de la chaîne qui l'accable, et dont il s'efforce de se débarrasser. L'âme est donc essentiellement différente de la nature dont elle doit briser les liens, en tant qu'elle est un être simple, impassible, dominateur, contemplatif, et capable de liberté.

Ainsi, l'âme existe au même titre que la nature, dont elle est le contraire. Elle est également le contraire du monde, qui n'est que la nature développée; et, dans cette opposition avec le monde, on doit reconnaître que l'âme n'a pas de cause, qu'elle est éternelle, qu'elle est universelle et qu'elle n'engendre rien, pas plus que rien ne l'a engendrée. Mais l'âme ainsi conçue n'est pas seulement l'égale de la nature, elle lui est absolument supérieure; et tout se réduit ainsi dans l'univers à deux termes qui le forment et le remplissent tout entier : d'une part la nature, et d'autre part l'âme, avec les attributs éminents qu'on vient de constater en elle. A ce point de vue général, on ne reprochera pas à Kapila d'avoir amoindri le rôle de l'âme. On trouverait peut-être avec plus de raison qu'il l'exagère outre mesure, et que l'âme, telle qu'il se l'imagine, ressemble beaucoup à Dieu dont il ne parle pas, et qu'il exclut de son système en l'omettant. Une âme qui domine la nature, qui est à elle-même sa propre cause, qui vit de toute éternité, qui est immuable et universelle, est bien près de l'être divin; et, un peu plus, le philosophe la confondrait avec lui. Mais telle n'est pas la pensée de Kapila; cette âme, qu'il vient de faire si grande, n'est pourtant

que l'âme de l'homme; et c'est là si bien son intention, que le mot même dont il se sert peut désigner indistinctement l'homme ou l'âme (pourousha).

Aussi, ne devons-nous pas être étonnés qu'il cherche à démontrer que l'âme est individuelle, comme il a démontré qu'elle existe. L'individualité de l'âme repose, pour Kapila, sur trois arguments que nous ne répéterons pas. (Voir plus haut, page 71, sloka 18.) Ils lui semblent décisifs; et, sans les trouver peut-être aussi concluants, nous ne pouvons les repousser, parce qu'ils sont justes, s'ils ne sont pas d'ailleurs très-bien choisis. J'ai essayé de faire voir quel intérêt tout particulier s'attache à cette doctrine. Dans l'Inde, le Sânkhya est à peu près le seul système qui ait soutenu l'individualité de l'âme. Il l'a soutenue contre l'autorité des Védas eux-mêmes, contre les interprétations canoniques et orthodoxes des livres saints, contre les croyances populaires; et l'on peut presque dire que, sans Kapila, il n'y aurait pas trace, dans le monde indien, de cette grande vérité, fondement de tant d'autres. Je ne prétends pas certainement que Kapila l'ait comprise tout entière, et qu'il en ait tiré toutes les conséquences qu'elle renferme; mais c'est déjà beaucoup de l'avoir entrevue, et de l'avoir affirmée courageusement, sans d'ailleurs s'en bien rendre compte. L'âme est donc individuelle, selon Kapila : chaque individu a la sienne, avec les chances d'élévation ou d'abaissement, de grandeur ou de misère, qui résultent des conditions diverses où l'être se trouve placé.

Mais cette âme que Kapila fait individuelle, ce qui est déjà beaucoup, est-elle personnelle? Est-elle douée de ce caractère indispensable sans lequel l'âme peut bien être le principe de la vie animale et organique, mais n'est plus le

principe moral et libre qui fait toute la personne humaine? Kapila nous répond par sa théorie du monde. Le moi est dans le monde comme y est l'intelligence; il y reste et n'en sort pas plus qu'elle; il n'entre pas dans l'âme, domaine tout autre où il ne peut pénétrer. L'âme destituée de conscience est, par cela même, destituée de personnalité; et le philosophe ne l'a élevée si haut que pour la précipiter de ce faîte surhumain où il l'avait d'abord placée. Non, l'âme n'est pas personnelle. Le moi qui constitue la personnalité, partie du monde, est périssable comme le monde; l'intelligence qui produit le moi est périssable comme lui. Mais l'âme, qui est éternelle, ne périt pas; elle est incréée, et elle ne peut être détruite; elle subsiste toujours la même à travers toutes les épreuves qu'elle subit; elle est toujours identique sous les transformations dont elle s'enveloppe; et les vêtements plus ou moins beaux qui la cachent à nos yeux, ne peuvent ni altérer ni modifier son essence. Elle reste éternellement ce qu'elle est, qu'elle habite le corps invisible d'un dieu, ou qu'elle s'enfonce dans les molécules grossières d'un rocher. Non, encore une fois, l'âme n'est pas personnelle, tout individuelle qu'elle est; et, puisque la personne existe en dehors d'elle et sans elle, l'âme est privée, dans les doctrines de Kapila, de tous les attributs qui forment le cortége nécessaire de la personnalité.

Ce n'est pas sans une sorte de regret que je trace ces lignes. On aurait pu croire, à un premier examen, que Kapila, en faisant l'âme individuelle, la faisait aussi personnelle. (Voir plus haut, page 71 et suiv.) Mais il n'en est rien. La conscience, qui constitue essentiellement la per-

sonne, n'appartient pas à l'âme; elle est d'un monde où tout périt et se dissout, pour renaître sans fin sous des formes qui changent incessamment. La conscience, le moi, la personne disparaissent avec le corps auquel l'âme est jointe; mais l'âme, qui n'est point née avec le corps, qui ne se dissout point avec lui, qui s'y était associée à certaines conditions, pour un temps plus ou moins long, l'âme a des destinées tout autres que le corps, que la conscience, que le moi, que l'intelligence. Elle demeure quand ils passent; elle subsiste quand ils s'éteignent; et, comme elle est immuable, elle est à l'abri de toutes les atteintes sous lesquelles ils succombent.

Telle est l'âme selon Kapila; telle est l'âme suivant le système sânkhya; et telle nous la retrouvons dans quelques-uns des grands monuments qu'il a inspirés, et particulièrement dans la Bhagavad-Guîtâ.

On doit mieux comprendre maintenant pourquoi Kapila, partant de ces principes, était autorisé à dire que l'âme, en ce monde, est une étrangère (voir plus haut, pages 79 et 77); qu'elle n'y est qu'un témoin, un arbitre, un spectateur, et qu'elle n'y agit point. Elle voit les choses, elle les observe, elle les surveille; car l'arbitre doit devenir un juge; mais elle n'y participe pas; loin de s'y mêler, elle est douée de la puissance de s'en abstraire; et, dans cette retraite mystérieuse, qu'elle peut, dès ici-bas, se préparer en elle-même, elle trouve déjà comme un avant-goût de l'éternelle béatitude qui l'attend lorsque la science l'aura délivrée.

Du moment que l'âme n'est pas personnelle, il est tout simple qu'elle ne soit pas active; car l'activité dans l'âme ne se conçoit que si elle a personnellement quelque but à

poursuivre; impersonnelle, elle est irresponsable; car la responsabilité se mesure à l'action volontaire et libre. L'inactivité de l'âme est un des dogmes les plus importants du Sânkhya, en même temps que c'en est peut-être le plus déplorable. Mais Kapila y tient si fermement, qu'il n'hésite pas, pour le soutenir, à se jeter dans les contradictions les plus flagrantes. Si l'âme est si parfaitement inactive, elle ne doit rien faire pour son propre salut; et alors que devient tout le système du Sânkhya, qui ne repose que sur la libération? Comment l'âme est-elle délivrée, si ce n'est pas elle qui se délivre? Et qu'est-ce que la liberté rachetée par une science qu'on ne possède point soi-même? Ces difficultés, qui semblent insurmontables dans la doctrine de Kapila, ne l'embarrassent point; et oubliant qu'il a fait de la libération l'objet définitif de l'esprit de l'homme, il transporte de l'âme à la nature la doctrine tout entière de la libération. Il avait dit d'abord que la nature, comme une danseuse, comme une habile et changeante actrice, vient prendre ses ébats sous les yeux de l'âme pour l'instruire et pour la sauver; il avait dit d'abord que la nature et l'âme s'associaient comme l'aveugle et le boiteux pour un but commun. Mais maintenant il oublie tout cela; et, convaincu comme il l'est de l'absolue inactivité de l'âme, il en arrive à dire que c'est la nature seule qui s'enchaîne, que c'est la nature seule qui se délivre, que c'est la nature seule qui transmigre avec les êtres divers dans lesquels elle se réfugie (Voir slokas 62 et 63, page 234 et suiv.). Si c'est la nature qui s'enchaîne et se délivre, si ce n'est plus l'âme; si c'est la nature qui agit, et si l'âme est si parfaitement inerte, j'avoue que je ne comprends plus pourquoi Kapila n'a pas complétement sup-

primé l'âme. Il n'y a plus deux principes dans l'univers, l'âme et la nature; il n'y en a qu'un seul, la nature; et vraiment ce n'était pas la peine de faire tant d'efforts pour établir la distinction nécessaire des deux principes, si l'on devait en venir plus tard, non pas même à les identifier, mais à sacrifier le second au premier, par une inconséquence aussi manifeste. Vous aviez dit que la nature est inintelligente; et vous ajoutiez que la libération ne s'obtient qu'au prix de la science; comment pouvez-vous concevoir que la science soit isolée de l'intelligence? La nature peut donc devenir savante puisqu'elle se délivre; et l'âme qui ne se délivre pas, ne peut donc jamais rien savoir! C'est là l'écueil inévitable contre lequel on devait enfin se briser, après avoir séparé de l'âme l'intelligence et la conscience, et les avoir mises toutes les deux dans un monde qui doit périr un jour tout entier.

Il serait par trop facile de triompher de toutes ces énormités; et Kapila lui-même sent si bien qu'elles heurtent le sens commun, qu'il essaye d'aller au-devant des objections qu'elles soulèvent. Il soutient que l'âme est inactive; mais il ne peut pas nier du moins qu'elle ne semble agir. Son activité n'est qu'une apparence selon lui; mais cette apparence a grand'chance de passer pour réelle. On croit très-généralement que c'est l'âme qui conduit le corps, et qu'elle a sur lui tout au moins l'empire qu'un habile cocher exerce sur son attelage. Mais Kapila répond que, si l'âme paraît active, c'est qu'elle est unie avec le corps, qui est soumis lui-même à l'action perpétuelle des trois qualités. Ce sont les qualités seules qui agissent dans le corps; ministres de la nature, elles en sont les dociles instruments; mais, loin que l'âme

agisse, on ne peut pas même soutenir que le corps soit réellement actif. C'est la nature seule qui agit par l'intermédiaire des qualités (sloka 20). L'apparence peut bien tromper le vulgaire; il peut bien croire que l'âme agit, et que le corps agit comme elle; mais le philosophe ne se laisse point aller à ces illusions. L'âme ne fait rien : comme le spectateur, elle regarde le drame qui se déroule devant elle, sans y prendre aucune part, sans en être émue, et n'y portant même pas l'intérêt d'une curiosité légitime. S'émouvoir, s'intéresser à la comédie qui se joue sous ses regards, ce serait encore agir, et l'âme n'agit point.

Voilà sans doute l'âme bien mutilée et bien méconnaissable; mais, par une de ces inconséquences qu'il est facile de prévoir, Kapila qui fait l'âme inactive, qui en sépare l'intelligence et le moi, déclare cependant que l'âme seule est sensible, et qu'elle seule est capable de distinguer les choses (sloka 11). Il n'en faudrait pas davantage pour reconstituer l'âme tout entière : lui rendre ces deux attributs, c'est lui rendre en même temps tous les autres. Le vulgaire croit aussi que c'est le corps qui est doué de la sensation, comme il croit que l'âme est douée d'activité; mais c'est une seconde erreur que Kapila n'admet pas plus que la première; et il soutient contre l'opinion commune que, si le corps paraît sensible, c'est parce qu'il est uni à l'âme. Le corps ne sent point; sentir est un privilége que l'âme possède et ne communique pas. J'accorde à Kapila qu'en ceci il a pleine raison contre l'apparence et contre l'opinion commune. Mais si, comme il le dit, c'est l'âme toute seule qui sent, qui perçoit les choses, si c'est elle toute seule qui les distingue, il s'ensuit nécessairement que c'est elle toute seule encore qui les comprend

et qui est intelligente. C'est l'âme qui conquiert la science, et qui, se distinguant profondément de la nature, conquiert la libération. Pour atteindre ce but définitif de l'esprit, il est une méthode, il est des moyens que la philosophie indique, et que l'âme adopte ou rejette. Vous convenez vous-même que tout ne peut pas tout faire ; et qu'on choisit les instruments pour faire ce qu'on désire. L'âme choisit donc ses instruments, ses moyens, sa méthode ; et puisqu'elle sait ce qu'elle cherche et ce qu'elle souhaite (sloka 17), son choix est donc libre, et sa détermination volontaire. Ou les mots ne signifient plus rien, ou quand vous dites que la vertu fait monter l'individu dans l'échelle des êtres, et que le vice l'y abaisse, il faut entendre que c'est bien l'âme qu'ennoblit la vertu et que le vice dégrade. Mais alors si l'âme, comme vous le supposez, est seule sensible, si elle est intelligente, volontaire, libre et responsable du vice et de la vertu, à quoi bon, encore une fois, en isoler l'intelligence et le moi? A quoi bon faire la conscience et l'intelligence périssables avec ce monde, quand vous faites l'âme impérissable et éternelle? Le vrai, c'était de laisser à l'âme l'intelligence et le moi qui lui appartiennent, et que vous lui restituez à votre insu ; le vrai, c'était d'interroger avec soin l'âme elle-même dans cette abstraction et ce recueillement que vous connaissez si bien ; et la réponse qu'elle vous eût infailliblement donnée, aurait pu vous épargner tant d'aberrations et d'inconséquences ; le vrai, c'était de concevoir l'âme en ce monde, et au delà de ce monde, douée de la personnalité qui en fait réellement, ainsi que vous l'avouez, un être à part et supérieur, dans toute la création.

Il faut ajouter, pour être juste, que le Sânkhya lui-même

s'est aperçu de ses égarements, et qu'il a tâché de les corriger par une théorie toute spéciale, qui est celle du lingam. On a beau faire l'âme inactive, impersonnelle, impassible, il y a cependant toujours dans le philosophe lui-même qui se trompe si grossièrement, une voix intérieure qui réclame. Sa conscience personnelle proteste contre l'impersonnalité que son système exige. Le moi s'élève contre celui qui le méconnaît et le mutile; l'âme douée d'intelligence et de liberté se trahit encore en cherchant à s'abdiquer; et de cette lutte féconde, toute cachée qu'elle est, sortent pour la doctrine du philosophe des rectifications heureuses dont il ne se rend pas compte très-nettement, mais qui corrigent son erreur. Le lingam, tel que le Sânkhya le conçoit, produit dès l'origine des choses, indépendant, perpétuel, composé de l'intelligence, le Grand principe, et des principes qui la suivent, doué de certaines dispositions qui lui sont propres, accompagnant perpétuellement l'âme dans ses transformations, le lingam est presque entièrement la personne humaine, telle que nous l'entendons (slokas 40 et suiv., 52 et 55). Mais cette théorie du lingam est trop importante pour qu'on la puisse discuter incidemment; elle mérite un examen spécial. Le lingam est le moyen et le véhicule de la transmigration; et cette grande question de la métempsycose vaut bien la peine qu'on l'étudie pour elle-même.

Mais avant d'y passer, je résume la théorie de l'âme d'après Kapila, et je la juge en quelques mots, en signalant les grandes vérités et les erreurs déplorables qu'elle présente.

Selon Kapila, 1° l'âme est éternelle; elle n'a point été créée, et par suite elle ne peut périr. 2° L'âme est à elle-même sa propre cause; et comme la nature, qui s'est aussi

produite elle-même, est insensible, l'âme, qui est douée de sensibilité, est supérieure à la nature, qu'elle comprend sans en être comprise. 3° L'âme, distincte de la nature dans laquelle elle ne doit jamais se dissoudre, n'est pas moins distincte du corps auquel elle est jointe durant ses existences successives. Se distinguer du corps et de la nature, c'est pour l'âme la condition essentielle de la libération et de la béatitude éternelle. 4° L'âme n'est pas personnelle, bien qu'elle soit individuelle. 5° L'âme est absolument inactive.

De ces cinq théories, dont il n'est pas besoin de relever la haute importance, il n'y a que la seconde en partie et la troisième qu'on puisse accorder à Kapila. Oui, l'âme de l'homme est absolument distincte de la nature où vit le corps, et du corps auquel elle est momentanément unie; oui, la distinction profonde des deux éléments dont l'homme est composé, est la condition de son salut en cette vie et au delà de cette vie. Mais cette concession une fois faite à Kapila, il faut ou rejeter ou modifier toutes ses autres théories. Non, l'âme n'est pas éternelle, en ce sens qu'elle n'a pas toujours été; ou du moins, si elle a existé avant d'être en ce monde, nous ne pouvons rien savoir de cette existence, dont il n'est pas resté de souvenir ni de trace en nous. Tout ce qu'on peut affirmer, c'est que l'âme, après avoir commencé à vivre, ne mourra point; et par conséquent le philosophe devait dire que l'âme est immortelle; mais rien ne justifie l'hypothèse de son éternité. Non, l'âme n'est point impersonnelle, ainsi que Kapila le suppose; loin de là, la conscience de l'homme, et sa nature tout entière, attestent, pour qui veut entendre leur voix et leurs cris irrésistibles, que l'âme est personnelle et responsable. Non, l'âme n'est

pas inactive ; et les irrécusables témoignages qui constatent sa personnalité, déposent non moins hautement qu'elle est active et qu'elle est libre dans ses actes.

Maintenant que nous connaissons l'âme suivant les théories du Sânkhya, voyons comment elle transmigre et traverse l'échelle des êtres, pour y monter ou pour y descendre.

CHAPITRE CINQUIÈME.

La Transmigration.

Quel que soit le jugement que l'on porte sur l'idée de la transmigration, il faut reconnaître qu'elle a du moins un côté moral qui mérite l'estime de ceux qui consentent à l'étudier. Dans un système comme le Sânkhya, où l'âme n'est ni personnelle ni active, où l'intelligence et le moi meurent avec le corps, il semble qu'il n'y ait point de place pour la morale; et de fait la place que la morale tient dans la philosophie de Kapila, et même en général dans la philosophie indienne, est fort petite. Quand on a retiré à l'homme tout ce qui en fait un être libre et responsable, il est bien difficile d'imposer à sa conduite des lois saintes qu'il doit respecter. Le devoir n'a pas de sens pour lui, puisqu'il ne peut l'accomplir; ne portant pas en lui-même la puissance d'agir, il ne détermine pas ses actes individuels, et il ne doit pas en supporter les conséquences. Mais on ne peut pas longtemps mé-

connaître à ce point les faits et la réalité. L'homme, en dépit du philosophe, se sent un être responsable, parce qu'il est libre; et, sous une forme ou sous une autre, la morale, qu'on étouffe en vain quelques instants, recouvre bientôt ses droits. Oui, l'homme doit compte de ses actes : selon qu'il aura bien ou mal fait, il doit obtenir une récompense ou subir un châtiment. Voilà ce que nous dit notre conscience; et c'est pour lui donner satisfaction que l'esprit indien, d'ailleurs si incomplet et si obscur sur ces grands problèmes, a imaginé l'antique croyance de la transmigration. Ce n'est pas un pur caprice de la nature ou de la fatalité qui fait monter ou descendre l'homme dans l'échelle des êtres : s'il traverse des existences successives plus ou moins élevées, c'est qu'il les a méritées. Les épreuves qu'il endure ne sont pas arbitraires; il dépend de lui de les rendre plus ou moins longues, plus ou moins pénibles; et puisque le Sânkhya lui-même croit à la libération, c'est qu'apparemment l'homme a le pouvoir de se racheter. Le dogme de la transmigration, quelque absurde qu'il puisse paraître à d'autres égards, est donc un dogme moral; et chez les peuples qui ont cette foi singulière, c'est à peu près le seul aspect sous lequel se présentent les conséquences nécessaires du vice et de la vertu parmi les hommes.

Je n'en fais pas d'ailleurs honneur au Sânkhya : je crois que ce dogme est beaucoup plus ancien que lui; car on peut dire qu'il existe dans l'Inde de temps immémorial. Mais ce qui appartient en propre à Kapila, c'est l'explication qu'il en donne; il n'invente pas la transmigration, mais il en fait la théorie.

Avec les principes du Sânkhya, la difficulté ne laissait pas

que d'être assez grande. D'une part, l'intelligence et la conscience sont périssables, et par conséquent elles ne peuvent point passer d'une existence à une autre ; elles sont dissoutes avec l'agrégation de matière à laquelle elles sont jointes. D'autre part, si l'âme est éternelle, elle est inactive, et il est impossible de lui imputer la responsabilité d'actes qu'elle n'a pas faits. Le Sânkhya s'est tiré de cet embarras en imaginant le lingam. Nous avons vu plus haut (page 161 et suivantes) comment le lingam était formé. Il se compose de dix-sept parties, qui sont l'intelligence confondue avec le moi, les cinq molécules élémentaires, et les onze sens sortis du moi. Le lingam est aussi ce qu'on appelle le *corps subtil;* et les éléments mêmes dont il est composé prouvent assez que ce nom est exact. Le lingam accompagne l'âme dans toutes ses transformations, et il ne la quitte qu'au moment suprême où par la science elle s'est assuré la béatitude. Il n'est pas cependant éternel, ainsi qu'elle; mais s'il ne jouit pas de l'éternité, s'il n'est pas à lui-même sa propre cause, il a été produit dès le commencement, et il persiste jusqu'à la libération. Dès que l'âme est entrée dans les trois mondes, il y est entré avec elle, pour ne plus la délaisser que quand elle-même aura su conquérir à jamais son indépendance. Le lingam est comme le véhicule indispensable de l'âme dans la transmigration; elle ne se meut pas, puisqu'elle est inactive; elle doit aller cependant d'une existence à l'autre, et c'est le lingam qui l'y porte. Sans lui, elle ne sortirait jamais de son inertie. Impassible et immuable par sa nature, elle ne peut subir de changements; mais le lingam, sans l'abandonner un seul instant, revêt ses différents rôles et change de costumes, comme l'ac-

teur qui remplit tour à tour sur la scène les emplois les plus variés.

Ainsi le lingam tient une place intermédiaire entre la conscience et l'âme. Il subsiste quand la première périt, et il dure autant que les épreuves de la seconde.

Quelque vague que soit le caractère prêté au lingam, il est évident qu'il représente du moins en partie le principe de l'identité personnelle. La transmigration sans ce principe ne se comprend plus; elle devient même complétement impossible. A quoi bon faire changer les existences, élever les unes, abaisser les autres, si ce n'est pas un même être qui les traverse? Quel profit donnera la nouvelle épreuve, si elle n'est pas endurée par un être qui l'ait antérieurement provoquée? Il est vrai que, pour compléter la théorie, il faudrait ajouter la mémoire à l'identité personnelle; car il ne sert de rien absolument de demeurer identique, si par la mémoire on ne sait pas ce qu'on a été précédemment. Sans la mémoire, comme sans la personnalité, l'épreuve est nulle, puisqu'il est impossible d'en tirer aucun enseignement. Mais le Sânkhya n'est point allé jusque-là, et rien n'indique même qu'il se soit aperçu de cette difficulté, qui cependant est évidente. Sans le souvenir précis et formel de l'état antérieur, cet état est anéanti; il est comme s'il n'avait été jamais; et ce n'est pas la peine d'imaginer ce passage d'une vie à une autre pour le faire si parfaitement stérile. Mais le lingam a beau posséder l'intelligence d'après le Sânkhya, cette intelligence est dénuée de la faculté de la mémoire; et il ne semble pas que le lingam recueille de ces rudes épreuves aucun fruit dont il ait conscience. Cette fonction du lingam dans la transmigration est, je l'avoue, fort étrange; mais le Sânkhya, après avoir

conçu l'âme sans activité et sans personnalité, peut bien aussi concevoir la personnalité sans la mémoire. L'une de ces erreurs n'est pas plus forte que l'autre, et je crains bien que le Sânkhya ne les ait commises toutes les deux. Ce qui peut dans une certaine mesure le justifier, c'est qu'il fait le lingam insensible et incapable de jouir des choses. Comme le lingam n'a pas senti les choses, il ne peut s'en souvenir. Mais l'âme qui les sent ne se les rappelle pas davantage, et l'existence qui précède ne sert point de leçon à l'existence qui suit, ni pour l'âme ni pour le lingam.

Une autre lacune qu'on peut signaler encore dans cette théorie, c'est que Kapila ne nous parle ni de l'origine du lingam ni de sa destruction. Il nous dit bien que le lingam est produit au commencement des choses ; mais qui le produit? Est-ce la nature? Mais alors les principes seraient au nombre de vingt-six, et non plus au nombre de vingt-cinq, comme le veut le Sânkhya? Est-ce l'âme? Mais c'est impossible, puisque l'âme ne produit rien; elle n'est pas engendrée et n'engendre pas; la nature est féconde, mais l'âme est stérile. Est-ce le lingam qui se produit lui-même? La chose est peu probable; mais comme les corps subtils, parmi lesquels est compris le lingam, sont distingués des corps engendrés de père et de mère, il est clair que la génération ordinaire ne le produit pas plus que ne le produisent la nature et l'âme, ou qu'il ne se produit spontanément. Le lingam, dans le système sânkhya, tient une place assez importante pour qu'on dût expliquer d'où il vient. Il n'était pas moins nécessaire de dire où il va quand il se sépare de l'âme, au moment de la libération. Dans les existences successives, il est son compagnon fidèle et indispensable; mais quand elle s'est rachetée par la

science et qu'elle entre dans la béatitude, que devient le lingam dont elle n'a plus besoin pour transmigrer? Périt-il avec le corps auquel il est joint? Mais, si l'âme est arrivée par ses efforts à l'un des degrés élevés de l'échelle des êtres, le corps avec qui le lingam disparaît peut être celui d'un dieu, celui de Brahma lui-même; et alors on peut demander si les corps des dieux périssent comme nos corps mortels. Ce sont là autant de questions qui, dans la théorie du Sânkhya, valaient bien la peine d'être résolues.

Une question beaucoup plus grave que toutes celles-là, c'est de savoir si le lingam, qui est doué d'intelligence, est doué aussi de liberté. Il n'est pas inactif comme l'âme; et c'est à lui, au contraire, que le Sânkhya semble réserver l'activité nécessaire à la transmigration, avec ces alternatives de vice et de vertu qui font descendre ou monter l'être dans les diverses créations et dans les trois mondes. Le lingam peut-il décider de sa propre destinée? Son abaissement ou son élévation dépendent-ils de lui seul? Intervient-il librement dans les transformations différentes qu'il subit? Ou bien est-il soumis à une aveugle fatalité? Le Sânkhya méconnaît et détruit la personne humaine dans l'âme, où il ne trouve que la sensibilité; il la détruit même dans l'intelligence et dans le moi, où l'on n'aperçoit pas la moindre trace de liberté. La rétablit-il, ne fût-ce qu'en partie, dans la théorie du lingam en lui restituant le caractère d'être moral et libre qu'il lui a jusqu'à présent obstinément refusé?

Je crois pouvoir affirmer que, si l'idée de la liberté morale se trouve quelque part dans le système de Kapila, c'est au lingam qu'il l'accorde; et voilà pourquoi cette théorie spéciale doit exciter plus d'intérêt que toutes les autres.

D'abord il faut se rappeler que le lingam n'est produit que pour mener l'âme au but qu'elle cherche et qu'elle désire, le salut éternel. Le Sânkhya ne nous dit pas quelle cause a fait primitivement tomber l'âme dans les liens du corps et de la renaissance, ni comment elle a mérité cet esclavage dont la science doit la délivrer. Mais peu importe; du moment qu'éternelle comme elle l'est, elle entre en contact avec un corps quel qu'il soit, elle est accompagnée du lingam pour la servir, et s'il se peut, pour la sauver (voir plus haut, sloka 42). Trois causes agissent sur le lingam : ce sont les dispositions spéciales dont il est doué, l'enchaînement des actes avec leurs conséquences d'une vie à l'autre, et enfin l'influence supérieure de la nature. Il est clair que ces trois causes toutes simultanées qu'elles sont, n'ont pas la même énergie, et qu'il est possible que l'une d'elles balance et domine les deux autres. Je laisse de côté l'influence de la nature et même l'enchaînement des actes. Ces deux causes sont puissantes; mais enfin elles ne sont ni l'une ni l'autre tellement irrésistibles que le lingam ne puisse les vaincre, puisqu'il arrive quelquefois à racheter l'âme. La nature et les actes commis dans une existence antérieure exercent un grand empire sur le lingam; mais cet empire n'est pas absolu. Restent donc les dispositions dont le lingam est doué; et ce qu'il faut savoir précisément, c'est jusqu'à quel point ces dispositions sont fatales, ou dépendent du lingam lui-même.

Le Sânkhya répond que ces dispositions sont ou absolues, ou naturelles, ou accidentelles. Les dispositions absolues sont celles qu'apporte le lingam à sa première apparition dans le monde. Qui les lui donne? C'est ce que Kapila oublie de nous dire. Sont-elles plus ou moins puissantes selon les individus?

C'est ce qu'il ne nous apprend pas davantage. Doit-on croire, puisqu'elles sont absolues suivant lui, que par suite elles sont égales pour tous les êtres? C'est ce que je n'oserais affirmer, bien que la justice semble exiger que le point de départ soit identiquement le même, pour tous les individus qui vont parcourir le cercle de la renaissance et de la transmigration. Tout ce qu'on peut penser avec quelque apparence de certitude, c'est que les dispositions absolues sont fatales, et que le lingam qui les reçoit ne peut rien sur elles au moment où il en est revêtu. Il en est à peu près de même des dispositions naturelles. Dans le sein maternel où il est renfermé, et où le rapprochement des sexes va l'unir à un corps, comme l'ombre est unie au poteau qui la cause, le lingam subit des influences qui ne dépendent pas de lui, et qui décideront en partie du sort moral qui l'attend dans la carrière qu'il doit fournir. Mais quant aux dispositions accidentelles, il n'en est pas de même, et sur celles-là le lingam paraît avoir une domination complète, ou du moins il peut librement les contracter ou les négliger à son gré. Il peut, dans une des existences qu'il mène ici-bas, écouter les enseignements des sages, et par l'acquisition de la science obtenir la libération, ou du moins se mettre sur la voie qui y conduit. Il peut, par une étude intelligente des choses et de lui-même, racheter ses fautes passées et s'en éviter de nouvelles.

Ainsi l'acquisition ou la perte des dispositions accidentelles, telle est la part de liberté, étroite mais suffisante, que le Sânkhya laisse au lingam. Ceci atteste positivement, à mon sens, que Kapila n'est pas fataliste, bien que la théorie de la liberté, telle qu'il la présente, soit bien incomplète et semble incliner souvent à ce déplorable système.

Il est bien entendu, d'ailleurs, que les dispositions dont il est ici question, sont la vertu et le vice, la science et l'ignorance, l'impassibilité et la passion, le pouvoir surnaturel et l'impuissance; et ces qualités diverses tiennent à la fois à l'esprit et au corps, ou, comme le dit la Kârikâ, à l'instrument et à l'effet. Ainsi, dans le système de Kapila, c'est le lingam qui est vertueux ou vicieux, ignorant ou savant, soustrait ou soumis aux désordres de la passion, puissant ou sans force dans le domaine des faits surnaturels. Tous ces attributs que le Sânkhya refusait à l'âme, complètent l'idée de la personne morale et libre ; et c'est le lingam qui les possède. Il y a donc nécessairement pour lui, si ce n'est pour l'âme, mérite et démérite. Par une conséquence non moins nécessaire, le Sânkhya est amené à croire aux peines et aux récompenses, qui ne semblaient pas devoir trouver place dans un système où l'âme est inactive et irresponsable. Une fois sur cette route, le Sânkhya n'hésite point à reconnaître que la vertu reçoit une récompense et que le vice subit un châtiment : « Par la justice, dit-il, on va dans une région su-« périeure; et l'on va dans une région inférieure par l'injus-« tice » (sloka 44). Certainement je ne louerai point Kapila d'être en ceci d'accord avec la conscience du genre humain, et avec tous les moralistes qui se sont occupés de ces problèmes; mais il est bon de remarquer du moins qu'il ne pense pas autrement, et que, sans rien ajouter à la croyance universelle de tous les peuples et de tous les temps, il ne la contredit pas, bien que les exigences de ses théories pussent le pousser à une contradiction.

Je laisse de côté les longs développements dans lesquels le Sânkhya croit devoir entrer sur les quatre états de l'intelli-

gence, sur les cinq espèces de l'empêchement, les vingt-huit espèces de l'incapacité, les neuf espèces de la quiétude, et enfin les huit espèces de la perfection. Bien que toutes ces théories, dont j'ai blâmé la subtilité, soient bien indécises et bien vagues, le but général où elles tendent est évident. Elles essayent d'expliquer quels sont, dans cette vie, les secours ou les obstacles qui aident ou entravent le lingam dans l'accomplissement de sa destinée. Comme c'est lui qui emploie l'intelligence dont il est doué à conquérir le salut éternel, c'est lui aussi qui éprouve les alternatives bonnes ou mauvaises dont l'intelligence est affectée. C'est lui qui lutte contre l'influence des dispositions qu'il a reçues, et qui, par d'heureux et longs efforts peut espérer de les vaincre un jour. Il y a donc comme un combat entre le lingam et ses propres dispositions; et le Sânkhya va jusqu'à dire que, « sans le lingam, « il n'y aurait jamais cessation de l'influence des dispositions » (sloka 52). Il est vrai, d'autre part, que, sans la combinaison primitive et peut-être fatale des dispositions, il n'y aurait pas de lingam, c'est-à-dire pas d'individualité, pas de personne, pas de destinée responsable. Mais une fois cette individualité produite, elle a sa conséquence légitime; et elle influe sur les dispositions qu'elle a reçues, jusqu'à ce point qu'elle peut parvenir à les faire cesser et à les détruire.

Voilà, si je ne me trompe, la liberté morale dans toute son énergie, si ce n'est dans toute sa profondeur. La liberté consiste essentiellement pour l'homme à se vaincre lui-même et à dompter, par la puissance personnelle dont il est doué, les instincts du corps et les entraînements des passions. Le Sânkhya met le salut éternel au prix de la distinction absolue de l'esprit et de la matière, de l'âme et de la nature. Il fallait

bien qu'il en arrivât, par une voie ou par l'autre, à reconnaître que non-seulement l'esprit peut se distinguer de la matière, mais encore qu'il la domine et qu'il la doit subjuguer. Mais Kapila pouvait porter son analyse plus loin qu'il ne l'a fait. Ce n'était pas dans le lingam qu'il devait placer la liberté; c'était dans la conscience elle-même, attribuée à l'âme, et non séparée d'elle. En étudiant mieux la conscience et le moi, dont il a composé deux de ses catégories, il y aurait découvert sans peine ce grand fait de la liberté, que l'homme ne peut nier sans se nier lui-même. Il aurait trouvé dans la liberté le fondement de son propre système; et la libération qu'il promet ne signifie rien, si l'homme qu'il y convie ne dispose pas librement des moyens qui la lui procurent. Le Sânkhya n'a donc pas bien connu la source de la liberté; mais cependant il ne l'a point entièrement détruite, comme on aurait pu le craindre. Elle est impliquée dans les bases mêmes de sa doctrine; elle apparaît dans quelques parties de l'édifice, qui sans elle ne pourrait se soutenir un seul instant; seulement c'était à l'âme, et non point au lingam, qu'il fallait en conférer le privilége.

Quoi qu'il en soit, la théorie de la transmigration, telle qu'elle se produit dans le Sânkhya, mérite toute notre attention. Nous l'y voyons dans toute sa clarté, et j'ajoute si l'on veut, dans toute sa folie. Mais grâce aux détails dans lesquels est entré Kapila, nous savons précisément ce que le génie oriental entend par ce dogme étrange. Si l'on en excepte le Sânkhya, aucun monument considérable ne nous l'avait fait connaître. Un écho lointain nous en était bien arrivé à travers les doctrines incertaines du pythagorisme, et les traditions non moins obscures qui plus tard nous avaient été trans-

mises de l'Orient. A vrai dire, ce n'était rien qu'un mot qui était parvenu jusqu'à nous; et c'était par voie d'hypothèse qu'à l'aide de ce mot, très-significatif d'ailleurs, nous pouvions essayer de reconstruire tout un système. Désormais, en puisant directement au Sânkhya, il n'y a plus pour nous le moindre embarras, ni la moindre hésitation. Sans doute la transmigration n'est pas réhabilitée pour cela; mais du moins elle n'a plus rien d'obscur, et toutes les incertitudes sont dissipées.

Quant à moi, tout en louant les efforts du philosophe pour justifier une croyance unanimement reçue de son temps et qu'il partageait, je n'hésite pas à la condamner d'une manière absolue. La transmigration n'est qu'une hypothèse que rien ne démontre, et dont il est même impossible de retrouver l'origine dans aucun des faits qui tombent sous notre observation. On conçoit fort bien que l'homme en s'examinant lui-même, et en trouvant en lui ce grand phénomène de l'intelligence, l'ait distingué de tout autre, et que le dogme de l'immortalité du principe pensant soit une conséquence nécessaire de la nature même de ce principe. On conçoit déjà moins bien que, par une autre conséquence beaucoup moins plausible, on en soit arrivé à faire ce principe éternel, et à croire qu'il n'avait pas plus de commencement qu'il ne devait avoir de fin. Mais supposer que ce principe qui pense dans l'homme, qui sent, qui veut, qui réfléchit, puisse passer dans le corps d'un animal, dans une plante, ou même dans la pierre immobile et dénuée d'organes, c'est une sorte de rêve qui peut un instant amuser l'imagination, mais qui ne nous semble point fait pour provoquer la foi de l'esprit humain. Il l'a obtenue cependant, et il la garde chez des peu-

ples innombrables. Cette croyance y est née, voilà plus de trente à quarante siècles; et elle y subsistera peut-être plus longtemps encore, sans que rien puisse ni l'altérer ni la détruire, pas même les superstitions monstrueuses dont elle a été le prétexte et la cause.

On a prétendu expliquer comment le système de la transmigration avait pu naître, en en faisant une conséquence de quelques coutumes hygiéniques imposées par le climat. Dans un pays où l'usage de la viande est en général très-malsain, le législateur, dit-on, inspiré par l'intérêt social, et s'appuyant sur une autorité sacrée, a défendu de tuer certains animaux. Il n'a fait d'abord que recommander l'abstinence aux peuples; et les peuples sont passés bientôt de l'abstinence au respect et à l'adoration. De proche en proche, le culte voué à ces animaux exceptionnels s'est étendu à d'autres; et l'homme, une fois livré à cette superstition, n'a pas tardé à voir dans la grande famille des animaux une annexe de la sienne. Cette explication, présentée plusieurs fois par Voltaire, dont le génie sagace s'occupait passionnément des traditions indiennes et pressentait les plus grandes découvertes, est sans doute ingénieuse, et je ne dis pas que ce respect religieux pour quelques espèces d'animaux n'ait contribué à faire naître l'idée de la transmigration. Mais je crois que cette explication est insuffisante à bien des égards. D'abord, la transmigration ne se borne pas à ces êtres dont l'organisation est rapprochée de la nôtre, et qui, de plus, vivent dans la société de l'homme. La transmigration s'étend des animaux à la plante; elle dépasse même le règne végétal, et elle descend, de l'aveu du Sânkhya, jusqu'aux minéraux les plus grossiers et les plus informes. Ce serait pousser bien loin

l'assimilation que d'identifier des êtres si différents, au nom d'une théorie qui ne s'applique évidemment qu'aux plus élevés d'entre eux. En second lieu, il est impossible de savoir d'une manière précise le berceau du système de la transmigration. Il est dans l'Inde sans doute; mais les climats de l'Inde sont extrêmement variés; et les prescriptions hygiéniques qui étaient sages dans le midi n'ont plus la moindre raison dans les parties septentrionales, où l'usage de la viande, loin d'être un péril, est au contraire une nécessité impérieuse. Enfin, ce dogme a fait fortune chez les peuples les plus divers, soumis aux conditions atmosphériques les plus dissemblables, et il a réussi également bien sous toutes les latitudes. Le prosélytisme et la superstition ont fait beaucoup, si l'on veut, pour le propager; mais précisément parce qu'il a été accepté dans des circonstances aussi générales, il faut qu'il tienne à d'autres causes encore que celle qu'on a exclusivement indiquée.

L'explication de Voltaire n'est donc pas tout à fait satisfaisante; et j'en propose une nouvelle qui ne sera pas tirée de la considération du climat, mais qui sortira du sein même de la doctrine sânkhya.

Un caractère incontestable de cette doctrine, c'est que, malgré la théorie du lingam et l'individualité de l'âme, elle méconnaît à peu près complétement la personnalité humaine. Elle détruit l'unité de la personne en isolant l'âme de l'intelligence, en isolant même le moi de l'intelligence. Une âme éternelle et presque impassible d'une part, et d'autre part une intelligence, une conscience et une activité, qui périssent avec le corps, voilà les deux éléments principaux du système sânkhya. Cette dislocation de l'être humain est fort étrange;

mais elle indique évidemment qu'à l'époque reculée où ce système a été conçu, l'homme se connaissait bien peu lui-même. Il se confondait encore avec la nature au milieu de laquelle il vit; il se confondait encore avec le monde, où il doit, en effet, laisser une partie de son être. Kapila s'efforce en vain de faire dépendre la conquête du salut éternel de l'unique distinction de l'esprit et de la matière; il distingue en vain l'âme et la nature. L'âme, telle qu'il la connaît, n'est pas l'âme humaine. Ce n'est plus entièrement l'âme universelle des Védas, l'âme du monde; mais c'est une sorte de compromis qui permet toujours les hypothèses les plus erronées. L'homme qui ne se sent point une personne libre et responsable, se distingue à peine des animaux; il se distingue même à peine des choses, et il est tout disposé à se confondre avec tout ce qui l'entoure, êtres presque pareils à lui ou tout à fait inorganiques. Les transformations incessantes de la nature, qui frappent tous ses sens, le portent à croire qu'il sera lui-même transformé, puisqu'il ne comprend pas encore qu'il est un être à part; et comme il n'a pas pu abolir en lui toute conscience, et qu'évidemment il y a des degrés de supériorité et d'infériorité dans les différents êtres, il en conclut que, selon qu'il aura bien ou mal agi, il montera ou descendra dans l'échelle qu'il doit parcourir.

Voilà comment l'esprit de l'homme a pu en arriver à la croyance de la transmigration, par l'ignorance de sa propre nature, et sous l'influence d'un instinct moral, qui est fort louable, s'il n'est pas éclairé. Hypothèse pour hypothèse, cette explication que je présente me semble encore plus soutenable que toute autre.

Une considération me paraît la confirmer et lui donner

un haut degré de vraisemblance. Ce qui résiste le plus énergiquement en nous à cette idée de la transmigration, c'est le sentiment de la personnalité, développé comme il l'est par ces longs siècles de lumière et de civilisation chez les peuples de l'Occident. L'homme, en agrandissant les forces de son intelligence, la comprend de mieux en mieux; il la distingue de plus en plus de cette matière qu'elle maîtrise en souveraine. Plus l'agent se perfectionne, moins il peut se confondre avec l'instrument qu'il emploie. A mesure que l'homme s'élève au-dessus de la nature, il s'en éloigne, et l'intervalle qu'il met entre elle et lui s'accroît de tous les progrès qu'il fait. Plus il s'avance, plus il s'en sépare; et sa personnalité se complète et se fortifie dans la proportion même où elle s'isole. Il n'est plus possible de croire à la transmigration une fois qu'on a compris ce qu'on est. Le Sânkhya lui-même semble le dire quand il promet la béatitude, c'est-à-dire l'affranchissement de la renaissance, à celui qui aura su distinguer en lui la matière et l'esprit. Pour nous qui avons fait dès longtemps cette distinction, nous ne craignons plus la transmigration, et nous n'y pouvons croire. L'homme, sans doute, doit rendre compte dans une autre vie de ce qu'il a fait dans celle-ci; mais le Créateur, qui lui a donné une âme personnelle et responsable, ne la ravalera pas jusqu'à la brute; et s'il la doit punir, ce ne peut être en l'abaissant. La personne humaine proteste contre une assimilation qui la dégrade, et elle s'estime et se connaît trop pour se déshonorer par ces terreurs chimériques.

Ce qu'il y a de plus bizarre dans cet effroi de la renaissance, qu'éprouvent les peuples soumis à la croyance de la transmigration, c'est que cet effroi n'est pas moindre pour

les degrés supérieurs à l'humanité que pour les degrés les plus infimes. On ne tremble pas seulement de devenir un animal, une plante, une pierre; on tremble même de devenir un génie surhumain, un dieu, et le plus grand des dieux, Brahma. On s'épouvante de renaître sous quelque forme que ce soit, la plus haute comme la plus vile. C'est que dans les trois mondes, comme le dit formellement le Sânkhya, l'esprit subit toujours le mal, partie essentielle de toute création (slokas 54 et 55). Il faut donc à tout prix se soustraire à cette affreuse épreuve; il faut à tout prix sortir de ce cercle fatal; et le Sânkhya se flatte de donner à l'homme le seul moyen qui puisse l'arracher à ce supplice. Mais il faut que la vie se présente à ces peuples sous de bien tristes couleurs, pour que le désespoir les pousse à ces singulières doctrines; il faut qu'elle soit un bien lourd fardeau, pour qu'on s'acharne si aveuglément à s'en débarrasser à jamais. Ce qui doit encore plus particulièrement nous surprendre, c'est que l'horreur de la vie est née sous les plus beaux et les plus doux climats, où la nature prodigue à l'homme tous ses dons. On pourrait comprendre que, sous les cruelles rigueurs des régions du Nord, l'homme eût pris son existence en une véritable aversion; mais ce dégoût de la vie s'est produit dans les plus heureuses contrées de la terre. Doit-on penser que la nature, précisément par sa fécondité et sa richesse, a énervé les âmes, et qu'elle les a réduites, par les bienfaits mêmes dont elle les comble, à cette incurable impuissance? La vie n'est-elle si odieuse que parce qu'elle est trop facile et trop belle? S'il est un sentiment qui, chez les nations de l'Occident, paraisse irrésistible autant qu'il est naturel, c'est l'amour de la vie. On aime à vivre, uniquement pour vivre,

comme le remarquait Aristote, voilà plus de deux mille ans. (Politique, liv. III, 4, 3.) Il y a bien peu d'hommes qui, par le seul amour de la vie, ne soient prêts à supporter les plus dures atteintes de la misère et de la douleur. Aristote va même plus loin, et il affirme que « cet instinct passionné est une « des perfections de l'humanité, et que c'est la nature même « qui a mis dans la vie une jouissance et une douceur inexpri- « mables. » Le philosophe ne faisait qu'exprimer l'opinion unanime de sa nation; et nous sommes complétement de son avis: l'esprit moderne admire et apprécie la vie, tout comme le génie grec. Mais le Sânkhya nous atteste, sans parler de tant d'autres monuments, qu'une partie considérable du genre humain diffère profondément et des Grecs et de nous, et que des peuples innombrables abhorrent l'existence au moins autant que nous la chérissons.

Quel asile pourra donc s'assurer l'homme contre la renaissance? C'est ce que Kapila va nous apprendre en nous expliquant plus ou moins clairement ce qu'il entend par la libération.

CHAPITRE SIXIÈME

La Libération ou le Salut éternel.

Être délivré, dans la langue du Sânkhya, ne signifie pas autre chose que d'être soustrait à la loi de la renaissance : la libération est un état de l'âme où elle n'a plus à craindre de revenir jamais dans l'un des trois mondes. Comment l'âme obtient-elle ce bienheureux état? Kapila nous l'a dit : c'est uniquement par la science; et la science véritable est celle qui en arrive à distinguer essentiellement l'âme et la nature, l'esprit et la matière, ainsi que tous les principes qui les composent l'un et l'autre.

De ceci résultent deux conséquences, qui ont été déjà signalées plus haut : c'est qu'on peut dès cette vie être délivré de la renaissance, puisque la science peut être conquise dès cette vie; et en outre que, même dans les existences supérieures où l'on peut parvenir, on n'acquiert la libération qu'au prix de la science telle que le Sânkhya la comprend et l'enseigne.

Si la libération est acquise dans cette vie, c'est cependant d'une manière incomplète. L'âme est délivrée, parce qu'elle possède la science; mais, en fait, elle reste enchaînée au corps jusqu'à ce que la mort la débarrasse de ce lien. Dans cette union bâtarde et inféconde, qui persiste ici-bas, même après l'acquisition de la science, quelle est la situation de l'âme? Elle a tiré du monde et de la nature tout ce qu'elle en peut

tirer, la connaissance distincte d'elle-même. N'ayant plus rien à leur demander, et restant néanmoins exposée à leur contact, ne court-elle pas de nouveaux périls et ne peut-elle pas faire de nouvelles chutes? La délivrance provisoire ne peut-elle pas, sous l'action de fautes nouvelles, se changer en cet enchaînement qu'on redoute? Tant que l'homme vit, ne peut-il pas se dégrader par sa faiblesse? Kapila répond hardiment que la science une fois obtenue met l'âme de l'homme à l'abri de tout danger. Cette âme, qui n'a jamais agi par elle-même, et qui tout au plus a contemplé les choses, cesse même cette ombre d'action. La nature, qui n'agissait sous les yeux de l'âme que pour la mener au but définitif de la libération, s'arrête voyant que ce but est atteint. L'âme et la nature restent en face l'une de l'autre, sans que celle-ci produise, sans que celle-là ressente aucun phénomène. La nature, une fois qu'elle a été vue par l'esprit, se retire et cesse de se montrer, comme une timide et délicate actrice qui se retire de la scène quand son rôle est joué, et que le spectateur l'a vue dans toute sa grâce et toute son habileté. Le spectateur lui-même se retire, indifférent et froid pour un spectacle qu'il connaît et qui ne peut plus le charmer. L'homme vit alors à peu près comme s'il ne vivait pas; et son existence transformée par la science se réduit désormais à si peu de chose, elle est si désintéressée, et l'on peut dire si mécanique, que Kapila ne peut mieux la comparer qu'à la roue du potier tournant encore même après que le vase est fait, et qu'a cessé l'impulsion qui l'avait mise d'abord en mouvement. Dans cet état étrange de l'âme, toutes les facultés sont abolies pour elle; le vice et la vertu n'ont plus d'importance, parce que la vertu et le vice n'ont plus de suites nécessaires; le feu de

la science a tout consumé, le mal comme le bien; et en attendant la mort véritable, c'est déjà une mort anticipée que l'âme mène ici-bas.

Voilà l'état où la philosophie doit réduire l'âme dans cette vie; et, sauf la couleur du mysticisme indien, je retrouve à peu près dans cette doctrine celle de Platon, qui fait de la philosophie l'apprentissage de la mort. Seulement le génie grec a gardé, dans cette lutte périlleuse de l'esprit contre le corps, une modération que n'ont jamais connue les disciples de Kapila ni les sages de l'Inde. Comparé à eux, le stoïcisme lui-même, qui a tant exagéré les traditions platoniciennes, est plein de réserve et de prudence. Derrière les théories du Sânkhya, telles que la Kârikâ et même les Soûtras nous les montrent, nous voyons les fureurs de l'extase et du yoguisme; derrière Kapila, nous apercevons Patandjali.

Cependant, je ne condamne pas complétement le Sânkhya dans cette partie de son système; il y a du vrai dans cet isolement progressif de l'âme et de la nature, et dans ce détachement qui s'accroît peu à peu, à mesure que la science s'étend et s'augmente. Au début de la vie et dans sa jeunesse, l'homme est soumis tout entier, ou peu s'en faut, au monde extérieur, dont il se distingue à peine. La vivacité des sensations, la violence des désirs et les emportements des passions, l'arrachent à lui-même; et une grande moitié de son existence est déjà passée sans retour qu'il s'ignore encore; heureux s'il ne s'ignore pas à jamais. Les sages entre les humains sont ceux qui, après les premiers entraînements et ce vertige irrésistible, reprennent l'empire d'eux-mêmes, et qui, jugeant les illusions dont ils ont été les dupes, ne s'attachent plus désormais qu'à la raison et à la vérité. La nature,

qui jadis les avait enivrés, n'a plus pour eux les mêmes charmes; ils ne se livrent plus en aveugles à ses provocations. Ils la comprennent mieux, parce qu'ils comprennent mieux aussi leur propre existence. Sans doute ils ne deviennent pas indifférents, comme le Sânkhya le recommande; et leur âme, éclairée par l'expérience, purifiée par les épreuves et par la réflexion, n'en est que plus sensible aux impressions du bien et du mal, de la vertu et du vice. Mais à mesure que l'ardeur des passions s'éteint, et que la fin de l'existence approche avec ses graves enseignements, le sage prend d'autant moins de part aux choses de ce monde qu'il en connaît de plus solides et de plus belles. La nature n'a plus rien à lui apprendre sur les seuls problèmes qui désormais lui importent, tandis que son âme lui peut encore beaucoup apprendre sur ses futures destinées. La nature, toutefois, n'a rien perdu de ses attraits; mais ils ne sont plus faits pour lui. Elle va les prodiguer à d'autres, qu'elle trompe, comme elle l'a jadis trompé, et qui s'éclaireront peut-être comme lui, s'ils sont aussi sages. C'est là un fait que nous pouvons chaque jour vérifier en nous, mais surtout dans ces âmes vraiment philosophiques qui de temps à autre apparaissent parmi les hommes.

Je ne désapprouverais donc pas le Sânkhya s'il savait se tenir dans ces limites; mais il les dépasse follement, puisqu'il va jusqu'à soutenir que la science peut sauver l'homme sans les œuvres, et même malgré les œuvres.

S'il y a quelque difficulté à comprendre l'état de l'âme délivrée dans ce monde, il y en a bien plus encore à comprendre l'état de l'âme délivrée après cette vie. Où va-t-elle et que devient-elle? A ces deux questions, toujours embar-

rassantes quand on veut préciser les choses, Socrate répond admirablement dans le Phédon. Il ne prétend pas expliquer exactement quelle sera la situation de l'âme dans l'autre monde; mais il affirme avec une foi inébranlable qu'elle y trouvera des dieux justes et bons. Kapila, qui n'admet point de Dieu, n'a pas cette ressource; ou plutôt cette incontestable vérité lui manque, et sa réponse reste vague et insuffisante. L'âme délivrée ne rentre plus dans le cercle de la renaissance; mais retourne-t-elle à cette vie dont elle jouissait avant d'y tomber? Éternelle comme l'a faite Kapila, elle vivait avant de descendre à l'un des degrés de l'échelle des êtres: elle vivra encore après les avoir tous surmontés, grâce au secours de la science et de la philosophie. Quelle était cette vie antérieure? Quelle sera cette autre vie qui doit suivre? Avec l'idée que Kapila se fait des dieux même les plus élevés, il ne peut admettre que l'âme individuelle aille se confondre et s'absorber dans le sein de Brahma. Brahma lui-même n'est pas soustrait à la loi de la renaissance, les Védas l'attestent; et pour l'âme trouver un refuge auprès de Brahma, ce ne serait point avoir un sûr asile; la loi fatale pourrait l'y ressaisir, puisque Brahma n'est encore qu'un degré dans la hiérarchie des créatures. Kapila va donc jusqu'à dire que l'âme arrive par la libération dans un monde supérieur à celui des dieux. Quel est ce monde? C'est ce qu'il n'a garde de nous apprendre. Nous l'avons vu fixer à trois le nombre des mondes qui composent l'univers, le monde des dieux, celui des hommes et celui des animaux. Un quatrième monde en dehors des trois autres, c'est une nouveauté dans le système sânkhya; et il faut bien cependant l'y introduire,

puisque le lieu où se rend l'âme après la libération ne se confond point avec les trois mondes.

Kapila, s'efforçant d'éclaircir la question, ajoute que l'esprit, dans cette situation nouvelle, « devient l'esprit suprême, « sachant tout, et dominant souverainement tous les êtres. » Mais c'est là une de ces promesses vaines que font dans l'Inde tous les fondateurs d'école. Gotama, l'auteur du Nyâya, ne promet pas moins que la béatitude éternelle à ceux qui auront appris les règles de sa dialectique; et c'est à ce prix assez léger qu'il met le salut de l'homme. Mais on peut demander à Kapila : Qu'est-ce que de savoir tout selon vous? Si c'est connaître vos vingt-cinq principes, votre doctrine déjà nous les donne, et nous savons ce qu'ils valent; si c'est connaître au delà de vos principes quelque chose qu'ils ne renferment pas, votre science n'est donc ni aussi complète ni aussi infaillible que vous le prétendez. D'un autre côté, un esprit qui sait tout, une âme qui possède la science universelle n'est plus l'âme de l'homme telle que nous l'observons en nous; c'est Dieu lui-même, c'est-à-dire le créateur de la nature et de l'âme, que vous n'admettez pas. Si cette âme, individuelle comme vous la supposez, est capable de tout savoir, c'est qu'elle est personnelle, ce que vous niez; car si cette âme jouissait de la science, sans savoir qu'elle en jouit, la science serait nulle pour elle; et ce ne serait pas la peine de l'en combler. Qu'est-ce que c'est encore que de dominer souverainement tous les êtres? Dans le monde supérieur où la libération vient de placer l'âme, les êtres ont disparu; les quatorze degrés qu'ils forment sont franchis, et l'âme n'a plus à redouter d'y redescendre jamais. Quels rapports l'âme soutient-elle encore avec ces êtres dont elle

n'a plus que faire? La nature n'avait qu'un but: c'était de sauver l'âme; ce but est rempli; l'âme et la nature sont à jamais séparées; et rendre à l'âme un contact, fût-ce même la souveraineté toute-puissante sur toutes les créatures, n'est-ce pas s'exposer à une chute et à une renaissance? Ou bien Kapila entend-il parler de ces pouvoirs surnaturels que la science, selon lui, peut conférer à l'homme? Et fait-il passer ces pouvoirs du monde de la nature dans le monde de l'âme? Enfin, cette souveraineté de l'âme dominant tous les êtres est au moins limitée par la souveraineté toute pareille des autres âmes. Les âmes sont individuelles et le demeurent éternellement, si l'on en croit Kapila; chacune d'elles est donc également souveraine, et ce sont autant de dieux que le philosophe vient de créer.

Je ne me charge pas, bien entendu, de résoudre tous ces doutes; mais j'ai dû montrer que le Sânkhya les soulevait; et je crois encore qu'il eût mieux fait de s'en tenir à la foi socratique, s'il l'avait pu.

Un point très-important qu'il faut remarquer ici, c'est que Kapila, sans rien préciser sur la situation de l'âme délivrée, lui laisse cependant une existence très-réelle. Il tient à établir formellement que l'âme n'est pas absorbée dans la nature, quand elle a su acquérir par la science toutes les perfections qui lui sont permises; et il fait cette réserve expresse (sloka 45). Il faut lui en savoir gré, quand on se rappelle que d'autres écoles, moins sages que la sienne, ont fait de l'anéantissement absolu de l'âme la récompense de la vertu et de la science humaines. On peut trouver Kapila obscur sur une question qui ne comporte pas d'ailleurs de grandes lumières; mais du moins il n'a pas commis cette aberration

criminelle d'offrir le néant pour objet aux plus nobles efforts de l'homme. Loin de là, il a donné à l'âme plus même qu'elle ne demande; l'âme peut désirer d'être immortelle; mais elle laisse à Dieu une éternité qu'elle ne comprend bien qu'en lui. Kapila, dépassant les justes besoins de l'âme, la suppose éternelle, parce qu'il méconnaît Dieu; mais il craint tellement de faire l'âme périssable, qu'il lui accorde plus d'existence que certainement elle n'en a. Par une erreur toute contraire et bien plus déplorable, d'autres lui devaient retirer l'existence qu'elle possède et la précipiter dans le néant.

A cet éloge, il faut en ajouter un autre que déjà nous avons adressé à Kapila : c'est qu'il a donné pour but unique, à la vie humaine et à la philosophie qui l'éclaire, le salut éternel. Il y avait à craindre qu'avec des doctrines aussi indépendantes que les siennes, il ne s'écartât sur ce grave sujet des opinions communes. La question de la béatitude est agitée dans l'Inde par toutes les écoles sans exception ; et c'est, comme je l'ai dit, une préoccupation qui est aussi générale qu'exclusive. Les sectes hétérodoxes l'ont discutée, avec autant d'ardeur et de foi que les sectes soumises à la plus pure orthodoxie. Mais il aurait été fort possible que cette question, tout essentielle qu'elle est, eût été négligée par un philosophe qui récusait les livres saints et l'autorité de la révélation. C'est une faute que Kapila n'a point commise. Il n'admet pas la solution donnée par les Védas ; mais il n'en comprend pas moins l'importance du problème, et il essaye, par des voies méthodiques et régulières, d'obtenir une lumière que la religion ne lui donne pas. Il en appelle à l'autorité de la raison et à la science ; mais la science et la raison ne l'égarent point; et s'il fait des faux pas sur sa route, il ne perd pas de vue un

seul instant le but supérieur qu'il poursuit, et qu'il atteint enfin dans la mesure de ses forces, après l'avoir énergiquement cherché. Je ne crois pas qu'on puisse équitablement lui en demander davantage; car c'est là tout ce que demandent aux hommes les plus éclairées et les plus exigeantes des religions.

On doit voir maintenant un peu plus nettement ce qu'entend le Sânkhya par la libération. Au fond, c'est à peu près ce que nous entendons nous-mêmes par l'immortalité de l'âme. En disant que l'âme est immortelle, nous voulons dire qu'en sortant de ce monde, elle n'y reviendra pas; nous voulons dire qu'elle entrera dans une condition nouvelle d'où elle ne devra plus déchoir désormais. C'est là aussi précisément ce qu'assure à l'âme la libération selon Kapila. L'âme délivrée n'a plus à craindre de renaître, et le monde où elle pénètre est le monde d'où l'on ne revient point. Mais entre la libération et l'immortalité, il y a deux grandes différences qu'il ne faut pas perdre de vue.

La première, c'est que l'âme en entrant dans l'immortalité doit rendre compte des actes qu'elle a pu accomplir durant sa vie mortelle. Elle se sent libre et responsable; et la vie que l'homme mène ici-bas serait une énigme sans mot, s'il ne devait répondre de ce qu'il en a fait. Dans le système de la libération, au contraire, l'âme n'a de compte à rendre à personne. Kapila n'admet point de Dieu, et il supprime ainsi le tribunal devant lequel l'âme pourrait comparaître. Elle est délivrée par la science des liens qui l'enchaînaient à la nature; et elle n'est pas seulement libre, elle est absolument indépendante. Sans cause comme la nature, éternelle comme la nature, elle lui est supérieure; et puisque la nature en tant qu'inintel-

ligente est subordonnée à l'âme, il n'est pas possible que l'âme ait à se justifier devant un juge qui ne la comprendrait pas et qu'elle surpasse. C'est en ce sens profond que Kapila ne craint pas de dire que le feu de la science a tout consumé dans l'homme, et qu'il n'y a plus pour lui ni bien ni mal, ni vice ni vertu. C'est là, sans aucun doute, une doctrine immorale et fausse; mais c'est une doctrine conséquente dans le système sânkhya; et une fois qu'on a donné à l'âme cette indépendance absolue et cette éternité, il est tout simple qu'on la débarrasse aussi de toute responsabilité morale. La seule réserve que fait Kapila, c'est que la science est indispensable pour délivrer l'âme; tant que la science n'est pas acquise, l'âme supporte les suites fâcheuses de son ignorance; elle roule d'existences en existences, sans pouvoir sortir des flots qui la submergent, et ses naufrages successifs durent aussi longtemps qu'elle reste ignorante et aveugle.

A cette première différence qui sépare la libération de l'immortalité, il faut en joindre une autre non moins considérable. La libération peut commencer dès cette vie; l'immortalité ne commence qu'après la mort. L'homme délivré par la science est assuré de son salut éternel, même dans l'existence où il vient de le conquérir en suivant les préceptes et les croyances du Sânkhya. Il ne peut perdre sa béatitude une fois qu'il l'a gagnée, et la certitude que lui en donne le système de Kapila est absolument inébranlable. Le bien et le mal n'ont plus la moindre influence qu'il puisse redouter; et tandis que, dans les existences antérieures où la science n'avait pas porté sa lumière, le vice lui faisait descendre quelques degrés de l'échelle des êtres et que la vertu les lui faisait monter, désormais le crime ou la justice ne signifient plus

rien pour lui. La justice et le crime ne peuvent plus ni élever l'homme ni l'abaisser; il est sauvé de leurs atteintes par la science. Il cesse d'être responsable dans cette vie tout aussi bien qu'après la mort. Tout étrange que cette doctrine du Sânkhya doive nous paraître, elle n'est peut-être pas faite pour nous surprendre. Sans essayer de rapprochements forcés, on peut en trouver une toute pareille dans des temps assez voisins de nous. A l'époque de la Réforme, l'inamissibilité de la justice, telle que la soutenaient les calvinistes, ressemblait beaucoup à la libération anticipée de Kapila. Le juste, selon Calvin, était assuré, dès cette vie, de son salut; il le gagnait par un simple acte de foi toute personnelle, et il ne pouvait le perdre, tant qu'il gardait cette foi dépendante de lui seul, même au milieu des actions les plus exécrables. Calvin donnait au problème qu'il s'était posé la même solution, à peu près, que Kapila en donnait de son temps; et la doctrine du philosophe indien succombe également sous les arguments que Bossuet dirigeait contre le calvinisme au nom du système catholique. La Bhagavad-Guîtâ montre assez que les conséquences morales tirées de ces principes n'ont pas été moins funestes dans l'Inde qu'elles ne l'ont été parmi nous.

En résumé, l'on peut dire que la doctrine de la libération telle que le Sânkhya nous la présente, a le mérite de s'appliquer à une grande idée, celle du salut éternel; mais elle renferme aussi de grandes erreurs; et la principale qui suffirait seule à la détruire, c'est d'avoir fait de la science l'unique condition du salut. Sans doute, la béatitude d'un être intelligent ne peut être acquise sans l'intervention du savoir; mais sacrifier la vertu à la science, comme le fait Kapila, c'est se tromper

soi-même et méconnaître la nature de l'homme. Ce n'était pas la peine d'abjurer si fièrement les préjugés religieux, pour aller croire à son tour que la foi sans les œuvres, et malgré les œuvres, est capable de justifier l'homme. C'est à ce principe déplorable que se réduit en définitive la doctrine de Kapila, et c'est là ce qui fait que nous la condamnons sans réserve.

Après la théorie de la libération, nous en avons fini avec le Sânkhya; il ne nous reste plus qu'à formuler en quelques mots un jugement général sur ce système.

CHAPITRE SEPTIÈME.

Conclusions de l'examen critique du Sânkhya.

Les questions que nous nous étions proposé d'étudier pour comprendre à fond le Sânkhya sont épuisées; elles étaient au nombre de six, et l'on se rappelle que c'étaient d'abord l'idée de la philosophie et la méthode philosophique; c'étaient ensuite la nature et le monde, l'âme, la transmigration et, enfin, le salut éternel. On connaît en détail les solutions que Kapila donne de ces questions diverses, et il est facile maintenant de les embrasser d'un coup d'œil.

Kapila s'est fait de la philosophie une idée parfaitement juste, et il l'apprécie tout ce qu'elle vaut en la distinguant soigneusement de tous les autres développements de l'esprit

humain. Indépendante et ne relevant que de la raison, la philosophie doit, par la science réfléchie, conduire l'homme au salut dans cette vie d'abord, et même dans la vie ultérieure qui suivra celle-ci. C'est en lui apprenant à se connaître lui-même qu'elle le sauve.

Mais si Kapila comprend la philosophie ainsi qu'elle doit être comprise, la méthode qu'il lui trace est loin d'être irréprochable. Sans être fausse, elle est incomplète; surtout elle n'est point assez profonde; et le philosophe n'a pas su pousser lui-même assez avant cet usage salutaire de la réflexion qu'il recommande aux hommes.

Quant à la nature, Kapila s'est mépris en la faisant incréée, éternelle, inintelligente, cause universelle et d'elle-même et de tous les phénomènes que le monde peut offrir à notre observation. Mais il ne s'est pas trompé en subordonnant la nature à l'âme humaine, et en croyant que l'homme n'est placé ici-bas que pour y subir une épreuve.

Il ne s'est pas trompé en affirmant que l'âme de l'homme est supérieure à tout ce qui l'entoure; mais il a commis d'énormes erreurs en la faisant éternelle, inintelligente, inactive, impersonnelle.

La transmigration, que Kapila n'a point inventée, mais qu'il a sanctionnée en l'expliquant, n'est qu'une pure hypothèse que la raison repousse; et elle n'a pas même l'avantage de rendre compte des mystères de la destinée humaine.

Enfin, la libération est ce que nous venons de la voir: à certains égards une doctrine fausse, et, à certains autres, une doctrine trop peu morale.

Tel est l'ensemble du Sânkhya.

Comment classer ce système et quelle place lui donner dans

l'histoire de la philosophie? C'est là une question fort embarrassante; et j'avoue, pour ma part, que j'ai grand'peine à y répondre. J'ai essayé de démontrer plus haut que le Sânkhya n'est pas sceptique, comme on l'en a parfois accusé, et bien moins encore nihiliste. Je ne crois pas davantage qu'on puisse dire qu'il est matérialiste. Il est bien vrai qu'il admet une nature incréée et qui tire toutes choses de son sein, y compris l'intelligence elle-même. Mais, à côté de la nature, il admet un autre être qui ne dépend pas d'elle, un être supérieur qu'elle n'a pas créé, une âme qui est éternelle comme la nature, et qui en outre est individuelle. Bien plus, il insiste de la manière la plus énergique et la plus explicite sur la distinction de l'esprit et de la matière, et il met le salut éternel au prix de cette distinction nécessaire. Peut-on dire, je le demande, que ce soit là du matérialisme? D'un autre côté, j'hésite tout autant à penser que le Sânkhya soit sensualiste. Loin de faire prédominer la sensibilité, c'est à peine s'il lui accorde l'importance qu'elle a réellement; et la source principale de nos idées pour Kapila, c'est bien plutôt l'inférence ou la réflexion. Je conviens que, tout en accordant une très-grande place à l'esprit et tout en subordonnant la matière, le Sânkhya présente une étrange lacune, puisqu'il ne sait point soumettre les deux principes coéternels qu'il reconnaît à un principe suprême, à Dieu, comme l'a fait plus tard Patandjali; mais cette lacune suffit-elle pour compter Kapila parmi les athées? L'Inde, son juge naturel, n'a point hésité à le flétrir de ce nom; et je ne nie pas qu'il ne semble le mériter. Mais pour nous, peut-être, ce ne serait pas caractériser suffisamment son système; on peut le distinguer par cette

épithète sévère de celui de Patandjali ; mais ce n'est pas dire assez pour le faire bien connaître.

A toutes ces dénominations, qui me semblent ou fausses ou incomplètes, je préférerais encore celle d'idéaliste que j'ai déja indiquée (voir plus haut, page 336), et qui, tout compris, me semble la plus équitable. Je ne prétends pas qu'elle soit non plus parfaitement exacte, ni qu'elle représente le Sânkhya tout entier ; mais je trouve qu'elle en reproduit, du moins, les traits les plus saillants ; et je ne vois pas trop qu'on puisse appliquer un autre nom à un système qui fait sortir le monde de l'intelligence et du moi. Je ne tiens pas d'ailleurs à la classification que je propose, et voici pourquoi : l'histoire de la philosophie ne connaissait pas encore assez complétement les systèmes indiens quand elle a fixé ses cadres ; ces systèmes n'y rentrent pas aussi facilement que les autres, et ce ne sera qu'après de longues études qu'on pourra en démêler bien nettement le véritable esprit. Ce moment n'est point encore venu ; et, malgré les efforts que j'ai faits pour éclaircir le Sânkhya dans cette analyse détaillée, ce n'est pas sans hésitation que je me prononce. Tous les doutes ne sont pas dissipés, et ils ne le seront peut-être pas de longtemps. Jusque-là il est bon de suspendre son jugement ; et peut-être la lumière jaillira-t-elle plus tard de comparaisons qui, aujourd'hui, ne nous sont pas permises. Le Sânkhya de Patandjali, qui nous est tout à fait inconnu, pourrait jeter de vives clartés sur le Sânkhya de Kapila par les réformes qu'il y a introduites. Les doctrines orthodoxes de la Mimânsa et du Védânta, que nous entrevoyons à peine, nous feraient sans doute bien mieux comprendre les doctrines indépendantes qui s'en sont écartées. Mais, à cette heure, la plus grande

partie de ces matériaux nous manquent, et ils nous seraient cependant indispensables pour bien juger. Il est donc prudent d'attendre et de ne point trancher la question prématurément.

Mais ce que je tiens par-dessus tout à signaler dans le Sânkhya, c'est son caractère vraiment philosophique. Voilà bien la philosophie telle que la Grèce l'entendait, telle que nous l'entendons nous-mêmes, la philosophie méthodique, régulière, se rendant compte d'elle-même, du but qu'elle poursuit, des moyens qu'elle emploie, de la route qu'elle préfère, des solutions qu'elle donne, des problèmes qu'elle se pose, des obstacles qu'elle rencontre. Quelles que soient d'ailleurs les vérités découvertes, ou les erreurs commises, voilà l'esprit philosophique dans toute sa netteté, dans toute son indépendance, dans toute son énergie. Ses travaux sont plus ou moins heureux ; mais il se possède, il se sent, il se connaît, et il a désormais tout ce qu'il faut pour atteindre la vérité. Si elle lui échappe au début, il saura plus tard la conquérir plus sûrement; mais ce sera toujours en suivant la même voie, parce que cette voie est la véritable. Le génie indien, tel qu'il se montre dans le Sânkhya, est de la famille du génie grec et du nôtre. C'est un immense éloge que nous en faisons en l'admettant ainsi dans nos rangs; et pour peu qu'on se rappelle la philosophie orientale, s'ignorant elle-même et bégayant à peine dans les informes doctrines du Tao chinois, et même de la Kabale hébraïque, sans parler de tant d'autres rêveries encore plus confuses, on verra la prodigieuse distance qui sépare le Sânkhya de toutes ces aberrations ; et l'on ne s'étonnera plus de l'admiration profonde que la sagesse indienne excitait dans l'antiquité, et de celle même qu'elle peut encore exciter parmi nous.

QUATRIÈME PARTIE.

HISTOIRE DU SÂNKHYA.

J'ai hâte de finir ce long mémoire; mais je ne puis le terminer sans parler de l'histoire du Sânkhya, c'est-à-dire, de l'influence qu'il a exercée directement dans l'Inde sur l'une des religions qui en ont changé la face, et des rapports frappants qu'il présente avec quelques-uns des systèmes de la philosophie grecque. Ce ne serait pas connaître le Sânkhya tout entier que de l'étudier uniquement dans ses doctrines; elles sont certainement fort curieuses par elles-mêmes; mais les conséquences qu'elles ont portées ne le sont pas moins, et je voudrais en indiquer quelques-unes.

Il y aura de plus cet avantage à ces recherches, qu'elles donneront une date très-approximative à ce grand système, et qu'elles commenceront à éclaircir les obscurités chronologiques qui en couvrent l'origine. Nous avons vu plus haut que les renseignements transmis sur ce point, et par la Kârikâ, et par quelques autres monuments, étaient à peu près nuls. On ne sait rien de précis ni sur Kapila, ni sur l'époque où il a vécu. Il est essentiel cependant de le connaître, ne fût-ce que pour l'histoire générale de l'esprit humain. Je ne

me flatte pas, bien entendu, d'atteindre à une exactitude rigoureuse en ces matières. Il n'est que trop vrai que l'Inde n'a pas de chronologie; elle n'a jamais su, comme on l'a fait assez près d'elle, en Chine, comme l'a fait toute la civilisation occidentale, fixer et classer les événements en les rapportant aux divers moments de la durée dans laquelle ils s'écoulent. On dirait que pour elle le temps n'est point, et que, plongée dans cette idée exclusive de l'éternité, elle la réalise dès ici-bas en supprimant toute succession dans les faits. Cette impuissance de noter le temps doit tenir certainement chez un peuple aussi intelligent à ses croyances religieuses et philosophiques. Mais cette impuissance étrange est si radicale, que rien n'a pu la vaincre; et l'Inde, dans les temps modernes et de nos jours, n'a pas plus d'histoire qu'elle n'en a eu du temps d'Alexandre ou du temps de Kapila.

Cependant les faits se sont succédé là comme partout ailleurs. L'esprit indien a pu ne pas les remarquer; mais ces faits ont laissé des traces, et dans l'Inde elle-même qui les négligeait, et chez des peuples voisins, qui en ont tenu plus de compte. Aujourd'hui, grâce aux progrès de la philologie et aux découvertes que chaque jour amène, ces ténèbres s'ouvrent peu à peu à la lumière, et l'on peut entrevoir déjà le moment où elles seront dissipées. Dans les premiers temps de ces études, on avait trop vite renoncé à l'espérance, et parce qu'on ne recevait pas de l'Inde directement les éclaircissements qu'on se croyait en droit de lui demander, on s'était dit avec un peu trop de précipitation qu'il était impossible de les jamais obtenir. Je ne nie pas que l'acquisition complète ne paraisse devoir en être encore fort longue; mais déjà, sur les points particuliers qui intéressent le Sân-

khya, nous avons quelques données qui méritent toute notre attention et toute notre confiance. Nous ne savons pas trop le moment précis, ni même le siècle auquel on peut le rapporter; mais nous savons au delà de quel siècle il n'est pas permis de le placer. C'est une limite négative si l'on veut; mais c'est déjà beaucoup dans une antiquité aussi reculée; et si nous prouvons que le Sânkhya est tout au moins du VII^e^ siècle avant l'ère chrétienne, ce sera là un point de repère de la plus haute importance.

Pour le bien sentir, il suffira de se rappeler où en est sur ces questions l'histoire de la philosophie. Parfois elle place les systèmes indiens à peu près comme nous le faisons nous-mêmes, et elle les suppose contemporains tout au moins des premières écoles de la Grèce. Parfois elle les rapproche de six ou sept siècles, et les fait descendre jusqu'à l'ère chrétienne. Cette dernière opinion, ou plutôt cette dernière hypothèse, est celle qu'embrasse M. H. Ritter, et il n'a pas manqué d'imitateurs. (Voir son *Histoire de la philosophie,* liv. II, chap. 2.) Il est vrai que M. Ritter ne prétend pas que l'opinion soutenue par lui soit à l'abri de toute critique; il ne la donne que pour la plus vraisemblable, et il l'appuie surtout sur des considérations générales. Mais depuis les travaux de M. Ritter, des monuments inconnus à l'époque où il écrivait ont été retrouvés, et c'est à l'aide de ces monuments d'une authenticité incontestable qu'on peut désormais dater avec plus d'exactitude les systèmes philosophiques de l'Inde, ou du moins celui qui nous occupe, c'est-à-dire le Sânkhya. On possède aujourd'hui les livres canoniques du bouddhisme : on connaît par ces livres et par ces saintes légendes les débuts de cette religion et ses premiers développements. On

sait de la manière la plus positive les faits principaux de la vie du Bouddhâ, ses doctrines, ses préceptes, ses croyances. Il est désormais prouvé que le bouddhisme s'est produit au milieu du brahmanisme, et qu'il a réformé la religion dominante en soutenant des principes tout à fait pareils à ceux du Sânkhya. Il est désormais prouvé que c'est en partant des opinions philosophiques de Kapila et de Patandjali que le Bouddha, qui, personnellement, n'a pas prétendu plus qu'eux fonder une religion, a provoqué le changement de tout le système religieux de son pays. Or on connaît la date de la mort du Bouddha, et les annales des peuples chez lesquels le bouddhisme s'est d'abord établi, s'accordent à la placer tout au moins en l'an 547 avant notre ère. Il est vrai que les Chinois reculent cette date de quatre siècles environ, et la font remonter jusqu'à l'an 950. Mais si les Chinois sont connus pour leur exactitude chronologique, il faut dire aussi qu'ils n'ont reçu le bouddhisme qu'assez tard, et qu'ils sont moins bien placés pour en connaître les sources que les Singhalais, les Birmans et les Siamois. Ce dissentiment, tout grave qu'il est en lui-même, nous importe assez peu. Nous acceptons la date des Singhalais, et nous n'avons pas besoin de pousser plus loin la précision. Si des documents nouveaux viennent, comme on peut l'espérer, trancher décidément la question, le parti que nous prenons ici n'aura eu rien de périlleux; car le seul changement qui puisse se produire dans cette hypothèse, c'est que l'antiquité du bouddhisme s'accroisse, et avec elle l'antiquité des systèmes philosophiques parmi lesquels figure le Sânkhya.

Mais il faut voir d'abord quelles sont les ressemblances du Sânkhya et du bouddhisme, et les emprunts que le Bouddha

a faits à Kapila. J'ai à peine besoin de dire que pour tout ce qui va suivre, c'est au grand ouvrage de M. E. Burnouf que je me réfère, comme à une autorité péremptoire (*Introduction à l'Histoire du bouddhisme indien*).

§ I.

De l'influence du Sânkhya sur le Bouddhisme.

Nous savons par l'analyse qui précède ce qu'est le système du Sânkhya, et nous connaissons les idées principales qu'il a suscitées dans le monde brahmanique. Les voici en quelques mots:

Il a rejeté l'autorité des Védas, et à l'efficacité des pratiques religieuses, il a substitué l'efficacité de la science. C'est la science qui seule peut délivrer l'homme et le soustraire à la renaissance. Sans la science, l'homme, soumis à la loi de la transmigration, roule de monde en monde, d'existences en existences, montant dans l'une, s'abaissant dans l'autre, selon qu'il a été plus ou moins coupable, mais ne pouvant sortir de ce cercle fatal où le mal l'atteint sous toutes les formes. Au contraire, la science lui assure la libération; et, une fois éclairé par elle, il parvient dans un monde d'où le retour n'est plus à craindre. Il est au-dessus même des dieux; son âme éternelle n'a plus à redouter d'épreuves, et ses liens sont brisés à jamais.

Ce système est à la fois plein d'audace et de grandeur, si ce n'est de vérité. En répudiant les livres saints et la révélation, en appelant indistinctement tous les hommes au salut

et à l'étude de la science libératrice, il sape les bases de la société indienne. Si l'individu, pour se sauver, ne doit s'en remettre qu'à lui-même, s'il porte en lui seul le secret et le moyen de sa future liberté, que devient la caste brahmanique, l'intermédiaire jusqu'alors indispensable entre le ciel et l'homme? Et, cette première caste détruite, comment les autres subsistent-elles encore? Devant la science, toutes les distinctions s'effacent; et le dernier des hommes, le tchandala, s'il est vertueux et savant, est assuré de son salut, tout aussi bien que le plus grand des rois ou le plus éclairé des brahmanes. La science ne fait acception de personne; elle convie à ses lumières et à ses bienfaits le pauvre comme le riche; et ses priviléges, si elle en a, sont accessibles à tous, si, d'ailleurs, tous ne les gagnent pas. Elle est d'un difficile accès, mais personne du moins ne s'en fait un monopole jaloux, et ce joug égal qui pèse sur tous les hommes, est le même aussi qui pèse sur les dieux.

Voilà ce qu'enseignait Kapila, et ses leçons, transmises secrètement de disciples en disciples, sauvaient les âmes en les éclairant.

Mais, dans ces grandes croyances, il restait un point obscur, tout essentiel qu'il était. Que devenait l'âme après sa délivrance? Où allait-elle? Et cette libération qu'elle s'était acquise par la science, était-elle bien la véritable libération? L'homme était-il bien sûr que, dans ce monde indéterminé où l'âme entrait alors, la loi fatale de la renaissance ne régnait plus? Était-il bien sûr que son âme, tourmentée dans le supplice de tant d'existences successives, n'avait plus à le craindre? Cette vie de l'âme, quelle qu'elle pût être, était encore une vie; et le funeste retour, malgré les promesses

formelles du Sânkhya, était donc encore possible, puisque l'âme existait toujours. D'autre part, le Sânkhya, renfermé dans le sein de l'école, pouvait bien persuader quelques disciples fidèles, et donner aux esprits d'élite qu'il instruisait une foi inébranlable et une sécurité absolue; mais le vulgaire restait étranger à ces leçons, bien qu'il fût prêt à les recevoir; la parole de la science ne lui était point distribuée. C'était en vain que le Sânkhya prétendait appeler tous les hommes; de fait, il ne s'adressait qu'à quelques-uns. Il avait donc ce double inconvénient, quelque vrai d'ailleurs qu'il pût être, de rester encore exclusif tout en promettant la liberté, et de ne point donner des garanties assez fortes contre la transmigration tant redoutée.

Ce furent les deux seuls points du Sânkhya que réforma le bouddhisme, et il admit le reste du système, avec toutes ses conséquences, y compris l'athéisme qui s'y trouvait impliqué.

La science fut si bien considérée comme la vraie condition, si ce n'est la seule condition du salut, que le réformateur reçut le nom caractéristique de Bouddha, le savant. La bouddhi, l'intelligence, premier principe sorti de la nature, selon le Sânkhya, devint ainsi le premier principe de la foi nouvelle; et ce système qui, tout à l'heure, allait devenir une religion, s'appela du véritable nom qui lui convenait, et que le Sânkhya, tout en le méritant mieux encore, n'avait pas su prendre pour lui-même. Le réformateur n'était pas de la caste privilégiée des brahmanes, dépositaire de la tradition religieuse. Il était fils de roi et kchattriya, de la race des Gautamides; son nom de famille était Sâkhya; et quand il se retira du monde dans la solitude, il prit le nom

de Sâkhyamouni, le solitaire de la famille Sâkhya. Il s'appelait aussi Sramana-Gautama, l'ascète gautamide. Mais le nom qu'il se donne le plus souvent lui-même, dans les Soûtras ou textes primitifs de sa doctrine, c'est celui de Bouddha, que ses sectateurs et la postérité lui ont conservé. Ainsi le bouddhisme, c'est la gnôse, ou la science. Jusqu'ici, comme on le voit, le Bouddha est complétement d'accord avec Kapila, dont il emprunte la doctrine fondamentale, et dont il imite la parfaite indépendance.

Voici où il s'en sépare : Kapila n'instruit que ses disciples, et, selon toute apparence, des brahmanes; il leur transmet un enseignement secret et presque individuel. Le Bouddha appelle à lui tous les hommes, sans distinction de castes ni de rangs; au lieu d'un enseignement caché et presque honteux, il emploie la prédication publique; et il parcourt les diverses contrées de l'Inde en s'adressant à tous ceux qui veulent l'écouter, depuis les castes les plus dégradées jusqu'aux plus hautes. On peut se faire assez aisément une idée de l'effet immense que dut produire cette nouveauté dans un monde tel que le monde brahmanique. Au fond, ce n'était que la doctrine de Kapila réalisée; et du moment que le sage n'avait mis d'autre condition au salut que la science, du moment qu'il avait proclamé ce niveau commun, l'égalité de tous les hommes et de tous les êtres, il ne restait plus qu'à faire passer cette théorie dans la pratique. Il s'agissait de convertir les ignorants, et la parole était l'unique moyen de conversion vraiment efficace. Le Bouddha l'employa, parce qu'en effet la science n'en peut avoir d'autre; et, précisément parce qu'elle s'adresse aux esprits, il n'y a que la parole qui les puisse toucher. La prédication à tous les hommes, en tous lieux, en

tout temps, était une conséquence nécessaire des doctrines du Sânkhya, et c'est Bouddha qui a eu la gloire de l'en tirer.

Le second point où Sâkhyamouni se sépare de Kapila concerne la doctrine. L'homme ne peut rester dans l'incertitude que Kapila lui laisse encore. L'âme délivrée, selon les dogmes du Sânkhya, peut toujours renaître. Il n'y a qu'un moyen, un seul moyen de la sauver, c'est de l'anéantir. Le néant seul est un sûr asile; on ne revient pas de celui-là. Kapila n'offre à l'âme délivrée qu'un quatrième monde, d'où elle peut revenir encore comme elle revient des trois autres. Bouddha lui promet le néant, et c'est avec cette promesse inouïe qu'il a passionné les hommes et converti les peuples. Que cette monstrueuse croyance, partagée aujourd'hui par trois cents millions de sectateurs, révolte en nous les instincts les plus énergiques de notre nature, qu'elle soulève toutes les répugnances et toutes les horreurs de notre âme, qu'elle nous fasse reculer tout ensemble d'effroi et de mépris, qu'elle nous paraisse aussi incompréhensible que hideuse, peu importe; une partie considérable de l'humanité l'a reçue et la garde, prête même à la justifier par toutes les subtilités de la métaphysique la plus raffinée, et à la confesser dans les tortures des plus affreux supplices et les austérités homicides d'un fanatisme aveugle. Si c'est une gloire que de dominer souverainement à travers les âges la foi des hommes, jamais fondateur de religion n'en eut une plus grande que le Bouddha; car aucun n'eut de prosélytes plus fidèles ni plus nombreux. Mais je me trompe: le Bouddha ne prétendit jamais fonder une religion. Il n'était que philosophe; et, instruit dans toutes les sciences des brahmanes, il ne voulut personnelle-

ment que fonder, à leur exemple, un nouveau système. Seulement, les moyens qu'il employait durent mener ses disciples plus loin qu'il ne comptait aller lui-même. En s'adressant à la foule, il faut bientôt la discipliner et la régler; et de là cette ordination religieuse que le Bouddha donnait à ses adeptes, la hiérarchie qu'il établissait entre eux, fondée uniquement, comme la science l'exigeait, sur le mérite divers des intelligences et des vertus, la douce et sainte morale qu'il prêchait, le détachement de toutes choses en ce monde si convenable à des ascètes qui ne pensent qu'au salut éternel, le vœu de pauvreté, qui est la première loi des bouddhistes, et tout cet ensemble de dispositions qui constituent un gouvernement au lieu d'une école.

Mais ce n'est là que l'extérieur du bouddhisme: c'en est le développement matériel et nécessaire. Au fond, son principe est celui du Sânkhya; seulement il l'applique en grand. C'est la science qui délivre l'homme; et le Bouddha ajoute : Pour que l'homme soit délivré à jamais, il faut qu'il arrive au nirvâna, c'est-à-dire, qu'il soit absolument anéanti. Le néant est donc le but de la science; et le salut éternel, c'est l'anéantissement.

Si j'ai bien exposé les rapports du bouddhisme et du Sânkhya, si je les ai bien fait comprendre, il est parfaitement évident que le bouddhisme n'a pas été autre chose que le Sânkhya sorti de l'école, et exposé au vulgaire. Le langage même que les légendes bouddhiques prêtent à Sâkhyamouni est d'une simplicité toute populaire; au lieu de cette forme concise et presque énigmatique dont nous avons vu des exemples dans les Soûtras et dans la Kârikâ, c'est la prolixité et les répétitions sans fin des entretiens ordinaires. Le

Bouddha s'adresse à des ignorants; et comme ce ne sont pas des disciples réguliers et assidus, mais des auditeurs bénévoles et passagers, il ne saurait être trop clair pour eux, ni leur redire à trop de reprises les préceptes de sa loi et les théories de son système. Les différences de forme entre le bouddhisme et le Sânkhya ne sont donc rien, et l'on ne parle pas au peuple comme on parle à des élèves intelligents.

J'ai à peine besoin d'ajouter que le bouddhisme est athée aussi bien que le Sânkhya de Kapila; mais il faut remarquer qu'il l'est avec les mêmes nuances. L'athéisme est la conséquence forcée d'une doctrine qui propose à l'adoration des hommes le néant; mais dans aucun des monuments bouddhiques, il n'y a trace d'une polémique directe ou violente contre l'idée même de Dieu, telle qu'elle ressortait des Védas ou des croyances brahmaniques. Loin de là : le Bouddha admet, comme Kapila, le panthéon tout entier des superstitions nationales; il n'en supprime pas un seul dieu; seulement, comme Kapila, il croit que l'âme délivrée est fort au-dessus de toutes ces divinités inférieures; et, comme il n'a pas conçu l'idée d'un Dieu unique, infini, tout-puissant, créateur et providence, il n'hésite pas à faire de l'homme éclairé par la science le premier et le plus grand des êtres. L'univers entier s'abaisse aux pieds du Bouddha, pénétré d'admiration pour ses vertus et de reconnaissance pour ses bienfaits; car le Bouddha ne se délivre pas seulement lui-même, il délivre encore toutes les créatures, rachetées par lui au prix de la doctrine qu'il leur enseigne et de l'inépuisable compassion qu'il ressent pour elles. L'athéisme est donc dans le bouddhisme à peu près ce qu'il est dans la

Kârikâ du Sânkhya, une omission plutôt qu'une négation formelle. Mais il y est si profondément impliqué, il en est une suite si étroite et si nécessaire, que bouddhisme et athéisme c'est tout un. C'est le Sânkhya poussé par la doctrine du nirvâna à sa limite extrême, sans d'ailleurs s'avouer l'abîme où il est tombé.

Cette explication des rapports du bouddhisme et du Sânkhya a pour elle la vraisemblance; et cette vraisemblance va si loin à mes yeux, que je ne balance pas à la prendre pour la vérité même. Déjà M. E. Burnouf, dans le grand ouvrage *qu'il a consacré à l'analyse des livres bouddhiques découverts au Népâl par M. Hodgson*, a exprimé cette opinion, que soutient aussi M. Lassen; et il n'a pas hésité à donner le Sânkhya de Kapila et de Patandjali pour la source du bouddhisme. (Voir l'*Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*, pages 211, 455, 511 et 520.) Colebrooke, sans se prononcer aussi nettement, avait remarqué, dès son premier mémoire, « l'étroite affinité que les doctrines sân-« khya présentent évidemment avec la métaphysique du « bouddhisme. » Cette affinité est absolument incontestable; et la seule question qui pourrait s'élever ici, ce serait de savoir quel a été l'original et quelle a été la copie. Est-ce la philosophie qui a inspiré la religion? Est-ce la religion qui a inspiré le système philosophique? Le bouddhisme n'a dit nulle part, du moins dans les livres qui jusqu'à présent nous sont connus, qu'il dût quelque chose au Sânkhya. Jamais le Bouddha ne s'est appuyé sur les doctrines de Kapila en le nommant; il les a prises, en admettant notre hypothèse, sans désigner l'auteur à qui il les empruntait. Mais ce silence ne prouve rien, parce que d'abord il n'importait point au

Bouddha de révéler à quelle source il puisait; et, de plus, comme il ajoutait une théorie essentielle à toutes les théories du Sânkhya, il pouvait assez légitimement se croire l'inventeur du système entier. La foule à laquelle il s'adressait ne s'inquiétait pas de ces futiles discussions de priorité; elle ne les aurait pas comprises; elle ne demandait qu'une croyance, et le Bouddha lui en apportait une qui répondait à tous ses besoins.

Ces autorités de Colebrooke et de MM. Lassen et Burnouf sont d'autant plus graves, qu'ils ont eux-mêmes emprunté leur conviction à toutes les traditions indiennes. Sans doute, il ne faut pas accorder une foi aveugle à ces chronologies fabuleuses qui placent toujours dans le lointain le plus reculé les personnages fameux qui ont fondé dans l'Inde la religion, la philosophie, la poésie et la science; mais, sans croire absolument à ces témoignages, on peut les admettre dans leurs données principales, si ce n'est dans leurs détails. Toujours la tradition nous a présenté les grands systèmes philosophiques, les Darsanani, mot à mot, les théories, comme antérieurs au bouddhisme. Le Sânkhya en particulier passe, après la Mimânsa, pour un des plus anciens; et vraiment on aurait bien de la peine à démontrer que cette tradition est fausse, en la prenant dans ces larges limites. Il est évident que les systèmes orthodoxes ont précédé les systèmes qui ne le sont pas. Les Védas sont les plus anciens des monuments de la langue sanscrite: la contestation sur ce point n'est pas permise. La foi qui les avait inspirés a de longtemps précédé la controverse et le doute; et les commentaires philosophiques qui les adoptaient en les expliquant, sont évidemment antérieurs aux systèmes qui les ont com-

battus. Entre ces deux extrêmes, ou de la soumission absolue, ou de la révolte, le Sânkhya tient une place intermédiaire. Il repousse dans le problème du salut éternel l'autorité exclusive de l'Écriture sainte; mais cependant il ne l'attaque point, et nous avons vu Kapila se mettre d'accord avec elle sur des points secondaires toutes les fois qu'il le peut. Le bouddhisme répudie les Védas, non pas même encore en les proscrivant formellement, mais en substituant une croyance nouvelle à celle qu'ils avaient établie, et qui ne suffisait plus aux besoins des peuples.

Je conçois fort bien que le bouddhisme soit venu après le Sânkhya et qu'il l'ait complété par les doctrines qui lui sont propres. Une religion populaire, ou plutôt une réforme religieuse peut fort bien emprunter ses principes à un système de philosophie; elle ne change que la forme pour se faire mieux écouter des auditeurs grossiers auxquels elle parle. Mais j'avoue qu'après cette religion, je ne comprends pas qu'un système philosophique vienne recueillir des fragments de doctrine qu'elle a laissés tomber. Quel intérêt, quelle nouveauté, quelle raison d'être le Sânkhya peut-il avoir après la prédication de Sâkhyamouni, après la diffusion de ses dogmes et leur triomphe? Que viendrait faire Kapila sur les traces du Bouddha? A qui prétendrait-il apprendre quelque chose après la théorie du nirvâna? Aux bouddhistes? Mais ils en savent, ou du moins ils croient en savoir plus que lui. A cette âme éternelle qu'il leur annonce, ils ont dès longtemps substitué une âme qui s'anéantit; et le salut trompeur qu'il leur promet est bien moins assuré que celui qu'ils possèdent, grâce au Bouddha. Aux philosophes? Mais alors comment se fait-il que le Sânkhya, si attentif à repousser

l'efficacité des Védas et à déclarer son indépendance, n'ait pas dit un mot contre cette théorie du nirvâna, qui ébranlait toutes les siennes? Est-il possible que, lui succédant et lui empruntant la plus grande partie de ses dogmes, il n'ait pas expliqué comment il n'en repoussait qu'un seul, quand ce dogme unique était le plus important de tous?

Je n'hésite donc pas, pour ma part, à me ranger de l'avis de MM. Lassen et Burnouf. Le Sânkhya de Kapila, tel que nous le trouvons dans la Kârikâ et dans les Soûtras, a précédé le bouddhisme; et, par cela même, la date du système sânkhya ne peut pas être placée moins de sept siècles avant l'ère chrétienne. Rien n'empêche qu'elle ne soit beaucoup plus ancienne.

A cette première espèce de preuves vient s'en ajouter une autre: c'est celle qui ressort de quelques-uns des principaux monuments de la langue sanscrite arrivés jusqu'à nous.

§ II.

Du Sânkhya dans les lois de Manou et dans le Mahâbhârata.

La ressemblance du Sânkhya et du bouddhisme est incontestable; et les rapprochements que je viens de faire, tout généraux qu'ils sont, suffisent pour la démontrer. Mais cette ressemblance porte sur le fond même des doctrines, et il serait difficile de trouver des formes plus différentes que celles des Sôutras de Kapila et des Sôutras canoniques du bouddhisme. Au contraire, dans les lois de Manou et dans le célèbre épisode du Mahâbhârata, la Bhagavad-Guitâ, c'est

l'identité même des expressions qui révèle la présence de la doctrine sânkhya. Les lois de Manou et la Bhagavad-Guitâ sont essentiellement déistes; et l'idée d'un Dieu unique, tout-puissant, créateur et maître de toutes choses, y est énoncée dans les termes les plus précis. Il y a bien loin de là, sans doute, à l'athéisme plus ou moins déguisé de Kapila. Les lois de Manou et la Bhagavad-Guitâ repoussent donc le système sânkhya dans cette partie fondamentale. Mais elles n'en adoptent pas moins toutes ses formes et tous ses principes secondaires. Il suffit pour s'en convaincre d'une lecture même superficielle et rapide; et l'on ne peut pas plus contester le Sânkhya dans ces deux monuments qu'on ne pourrait contester le péripatétisme dans la *Somme* de saint Thomas. La *Somme* n'a pas été faite sans doute pour confesser la foi péripatéticienne; mais l'empreinte d'Aristote y éclate partout; et bien que la doctrine soit au fond absolument différente, toute la langue du péripatétisme y est adoptée, et il est impossible de ne pas la reconnaître. Les lois de Manou, et même la Bhagavad-Guitâ, n'ont pas pour but d'exposer la doctrine sânkhya; mais elles en empruntent tout le langage, bien que dans une intention très-dissemblable. D'une part, c'est un système de lois, c'est un code qui croit devoir remonter jusqu'à la création du monde, pour donner aux règles qu'il prescrit une sanction plus haute et plus inébranlable. De l'autre, c'est un poëme épique d'une immense étendue où les idées les plus disparates ont pu trouver place, et où l'exposition d'un système métaphysique se mêle à des récits de batailles.

J'ouvre les lois de Manou, et voici ce que j'y trouve dès les premières lignes, à peu près littéralement:

« Le Seigneur existant par lui-même, Dieu, voulant rendre sensible le monde avec les cinq éléments qui le composent et avec tous les autres principes, exprime de l'âme suprême le manas, que les sens ne peuvent percevoir, et qui n'est accessible qu'à l'esprit. Mais avant le manas il crée le moi, l'ahamkara ; avant le moi et la conscience, il crée le grand principe, le mahat, l'intelligence avec tout ce qui reçoit les trois qualités, les cinq organes intellectuels, destinés à percevoir les objets extérieurs, les cinq organes d'action et les molécules subtiles des cinq éléments grossiers. » (Voir les Lois de Manou, liv. I, slokas 6, 14, 15 et suivants.)

Je demande si ce n'est pas là le Sânkhya lui-même, et si cette identité d'expressions et de pensées peut être fortuite. On pourrait aisément multiplier ces citations ; mais celles-là, je crois, sont décisives, et ce ne serait pas vraiment la peine de les pousser plus avant.

Pour la Bhagavad-Guitâ, la démonstration n'est pas plus difficile. On sait le sujet de la Bhagavad-Guitâ : c'est un dieu, c'est Krishna lui-même qui ne dédaigne pas d'instruire un jeune prince plein de valeur, et qui sous les traits d'un écuyer engage avec lui ce dialogue où il lui révèle la science secrète qui doit sauver l'homme. Cette science supérieure lui apprend à se délivrer du fruit des œuvres, c'est-à-dire, de la renaissance. Elle dédaigne les Védas, qui sont trop obscurs et trop impuissants ; et comme la sagesse est l'unique condition de la délivrance et du salut, c'est à la sagesse seule que le jeune Ardjouna doit croire et s'appliquer. Le sacrifice que la science offre à Dieu lui est mille fois plus doux que ces pompeux et vains sacrifices que lui offrent la richesse et l'orgueil des rois. La science vaut mieux que toutes les pratiques reli-

gieuses ; et dans la science, c'est la contemplation, c'est l'extase et l'union à l'être des êtres qui est le but suprême de l'esprit. Arrivé à ce terme de tous ses efforts, il se distingue alors profondément de la nature. Il voit bien qu'elle seule est active, et qu'elle agit par les trois qualités dont elle est douée. Il voit bien que quant à lui il est absolument inactif, et que, dans ce corps auquel il est joint, il ne lui reste que le rôle d'un spectateur impassible et indifférent. Les cinq éléments grossiers, le moi, l'intelligence, le manas, les onze organes et les cinq molécules subtiles, voilà ce qui forme la partie terrestre et périssable de l'homme. Mais l'âme qui se sait éternelle comme la nature, et qui n'est point troublée comme elle par les révolutions incessantes des trois qualités, n'ignore pas les destinées supérieures qui l'attendent; et quand elle aura reçu les lumières de la science, elle montera jusqu'au monde de Brahma, d'où elle n'a plus à craindre de renaître dans le cercle des douleurs et des épreuves.

Tel est le fond de la Bhagavad-Guitâ : ornez-la des images de la poésie la plus grandiose et la plus abondante; ajoutez ici les couleurs particulières du mysticisme des yoguis et l'intérêt dramatique d'un dialogue; et au lieu d'une exposition sèche et didactique, vous aurez l'un des poëmes qui font la gloire la plus certaine de la littérature sanscrite; vous aurez un poëme qui brille d'un éclat à peu près unique dans l'histoire de l'esprit humain. Mais en y regardant avec soin, la philosophie en reconnaît aisément l'origine; et elle le rattache sans hésitation au Sânkhya, dont il n'a fait que reproduire les idées, en les revêtant de formes qui souvent sont admirables, et que pour la plupart ne désavouerait pas un goût sévère et délicat. L'histoire de la philosophie, par

l'organe de M. Cousin, confirmant une conjecture de M. Guillaume de Humboldt, constate, dans la Bhagavad-Guitâ, le Sânkhya théiste de Patandjali (1).

Ainsi le Sânkhya se retrouve dans les Lois de Manou et dans le Mahâbhârata, c'est-à-dire, dans deux monuments qui, sans être à beaucoup près les plus anciens de l'Inde, sont cependant d'une antiquité qui est de quatre ou cinq siècles à peu près avant l'ère chrétienne. M. Ritter lui-même, qui ne veut traiter de la philosophie indienne que quand elle entre en contact avec l'esprit grec, vers les premiers temps du christianisme, n'hésite pas à reporter beaucoup plus haut le Mahâbhârata et les lois de Manou. Il s'en occupe immédiatement après les Védas. Il n'est pas besoin d'être très-versé dans les études sanscrites pour reconnaître une immense différence entre la langue des Védas et celle du Mahâbhârata et des Lois de Manou. Mais comme les Védas remontent à une antiquité qui ne saurait être moindre de quatorze cents ans avant l'ère chrétienne, on voit que les deux ouvrages où nous retrouvons des traces évidentes du Sânkhya peuvent être encore

(1) La Bhagavad-Guitâ contiendrait elle-même l'indication précise de son origine, si l'on s'en rapportait au sloka 39 de la lecture II. Il est dit dans ce sloka qu'Ardjouna, après avoir appris par le Sânkhya la doctrine que Krishna lui révèle, doit l'apprendre par le Yoga. Malheureusement le mot Sânkhya employé ici peut signifier également et le système de ce nom et le raisonnement, de même que l'Yoga désigne tout à la fois et le système de Patandjali et la dévotion par laquelle l'homme s'unit à Dieu. Wilkins, qui a eu la gloire le premier de faire connaître la Bhagavad-Guitâ, croyait qu'il s'agissait dans ce passage du Sânkhya proprement dit. M. Schlegel adopte l'autre sens, qui est le plus généralement reçu.

fort anciens, tout en étant très-postérieurs aux livres sacrés. Je ne dis pas que l'opinion de William Jones, qui reportait l'un et l'autre à huit siècles avant Jésus-Christ, soit parfaitement exacte ; mais je suis loin de la croire aussi exagérée que la suppose M. Ritter ; et si elle n'est pas absolument conforme à la vérité, du moins elle ne s'en éloigne pas autant que le pensent des esprits prévenus.

Après le Mahâbhârata et les Lois de Manou, je pourrais citer encore plusieurs autres ouvrages sanscrits où la doctrine du Sânkhya se retrouve ; mais tous ces ouvrages sont moins anciens que ces deux-là, et voilà pourquoi je m'abstiendrai de les employer. La date que nous a fournie l'histoire du bouddhisme me paraît à elle seule décisive ; et pour moi je m'y tiens, comme à un fait qu'il est impossible de révoquer en doute.

§ III.

Des rapports du Sânkhya avec quelques-uns des systèmes de la philosophie grecque.

En sortant du monde indien pour entrer dans le monde grec, il me semble à peine, malgré tant de différences, que je change de terrain. Sans doute entre l'Iliade et le Mahâbhârata la distance est immense, et elle n'est pas moindre entre Platon et Kapila. Toutefois, on sent qu'ils appartiennent à la même famille, et je crois que les ressemblances deviendront d'autant plus frappantes et plus nombreuses, que l'on connaîtra davantage les œuvres indiennes. Elles

sont bien loin, sans doute, d'être parfaites comme les œuvres des Grecs; mais, sans parler même de ces beautés de premier ordre qu'elles offrent parfois à notre admiration, évidemment elles émanent d'un esprit commun. A côté de l'Inde, on peut voir ce qu'est l'esprit chinois, avec tout ce qui s'y rattache plus ou moins directement; à côté d'elle, on peut voir aussi ce qu'est l'esprit sémitique, tout supérieur qu'il est à l'esprit chinois; et de ces comparaisons ressort avec pleine lumière l'affinité étroite du génie indien et du génie occidental, représenté par les Grecs, les Latins et nous.

J'ai déjà eu l'occasion, dans une autre circonstance, d'appeler l'attention des philosophes sur les trois faits suivants, dont la certitude est absolument incontestable : 1° la langue grecque est dérivée tout entière du sanscrit dans ses racines et ses formes grammaticales; 2° la mythologie grecque est, au fond, identique à la mythologie indienne; 3° quelques-unes des doctrines les plus graves de la philosophie indienne se retrouvent toutes pareilles dans quelques-uns des systèmes grecs. Ces trois assertions peuvent être vérifiées par quiconque voudra s'en donner la peine : ce ne sont pas des hypothèses plus ou moins vraisemblables, ce sont des faits aussi certains que des faits peuvent l'être; et j'en ai conclu que l'Inde, fort antérieure à la Grèce, ne lui devait rien, tandis que la Grèce, au contraire, devait beaucoup à l'Inde, bien qu'elle ne se doutât point de tous les emprunts qu'elle lui avait faits. (Voir le *Dictionnaire des sciences philosophiques,* article sur la philosophie indienne.)

Je ne crois pas que des esprits sérieux puissent attacher à ces considérations trop d'importance. Elles intéressent au plus haut degré l'histoire générale, et en particulier l'his-

toire de la philosophie. Il y a souvent, entre les peuples et entre les idées, des ressemblances qui s'expliquent aisément par l'identité de l'esprit humain. Comme il conserve partout et toujours, chez toutes les nations et à toutes les époques, certains traits essentiels qui ne varient pas, il est tout simple qu'à certains égards aussi ses développements soient à peu près pareils. Ces analogies générales n'impliquent pas du tout l'imitation; mais quand elles sont poussées au point où le sont celles que nous signalons, l'identité de l'esprit humain n'est plus une explication suffisante; et l'invoquer encore, ce serait opposer à des découvertes nouvelles une véritable fin de non-recevoir. S'imaginer que la Grèce a spontanément produit une langue, une mythologie et des doctrines philosophiques qui sont des contre-épreuves et des dérivations des doctrines, de la mythologie et de la langue de l'Inde, c'est une supposition par trop naïve; et si les peuples, sans se communiquer, pouvaient en arriver chacun à part à des résultats si semblables, on ne voit pas pourquoi la conformité n'irait pas plus loin encore, et pourquoi elle n'aurait point été absolue déjà plus d'une fois, dans cette longue suite de siècles que compte la vie de l'humanité. Ce qui est vrai, c'est que les peuples influent les uns sur les autres sans cesser d'être originaux, absolument comme les individus. La Grèce n'en est pas moins originale pour avoir tout reçu de l'Inde; et je ne crois pas que les peuples modernes aient rien perdu de leur physionomie propre pour avoir emprunté une bonne partie de leur civilisation à Rome et à la Grèce.

Seulement il est tout à fait impossible, dans l'état actuel de nos connaissances historiques, de dire comment cette

transmission de langages et de croyances s'est faite de la haute Asie à l'Asie Mineure. Essayer même d'indiquer quelques-uns des pas de la civilisation sur cette route, serait une témérité. Rien dans les traditions des Grecs, si riches en historiens, et si ingénieux dans leurs investigations, ne peut même nous mettre sur la trace. Les traditions indiennes nous peuvent encore moins aider, et celles des peuples intermédiaires sont également muettes. Mais dans un temps auquel on ne peut assigner aucune date même approximative, par des migrations de peuples, dont on n'a nulle part conservé le moindre souvenir, il s'est établi des contacts profonds et nombreux entre des pays aussi éloignés que ceux qui sont traversés par le Gange et baignés par la Méditerranée: voilà le grand fait qu'on peut affirmer sans la moindre hésitation; l'expliquer, c'est ce qu'aujourd'hui personne ne peut faire, c'est ce qu'aujourd'hui nul esprit raisonnable ne peut même tenter. De l'Inde et de la Grèce, il n'y a point à espérer de lumières nouvelles; mais il est possible qu'une connaissance plus étendue de l'histoire et des monuments des peuples qui les séparent, amène quelque jour une solution satisfaisante du problème.

Jusque-là, tout ce qu'on peut faire utilement, c'est de prouver que ces ressemblances signalées entre l'Inde et la Grèce sont aussi grandes qu'on le prétend, et c'est ce que je vais essayer en ce qui concerne quelques doctrines philosophiques. Quant à la langue et à la mythologie, ce sont des sujets qui nous sont étrangers, et ce n'est pas ici la place de les traiter.

Bien que Pythagore nous soit fort peu connu, et qu'il ne soit guère arrivé de lui jusqu'à nous qu'une tradition, cette tradition est très-précise cependant; et le nom de Pytha-

gore est presque identifié avec celui de la métempsychose. Il y a bien d'autres doctrines remarquables dans le pythagorisme; mais celle-là, plus que toute autre, l'a caractérisé et l'a rendu célèbre. On a prétendu que c'était aux prêtres égyptiens qu'il l'avait empruntée; et il paraît bien, en effet, que l'Égypte a partagé cette croyance et que le sacerdoce en avait fait un de ses dogmes principaux. Mais la tradition atteste non moins sûrement que Pythagore, natif de Samos, avait puisé dans l'Orient une partie des idées qu'il transplanta dans la Grande-Grèce. Je ne voudrais pas, dans un sujet tel que celui-ci, ajouter une hypothèse de plus à tant d'hypothèses déjà si peu certaines; mais je ne vois pas pourquoi l'on attribuerait plus particulièrement à l'Égypte la transmission de ce dogme spécial, quand nous le trouvons de toute antiquité chez les peuples qui ont fourni à l'Asie Mineure la langue que parlait Pythagore. Nous savons jusqu'ici assez peu de choses de l'Égypte, malgré les grandes découvertes qui ont été faites dans ces derniers temps par la sagacité de nos philologues; et, en admettant même que la métempsychose se trouve parmi les croyances égyptiennes aussi clairement qu'on l'a prétendu, il est certain que les Égyptiens n'ont jamais pensé à en faire la théorie. Dans l'Inde, au contraire, cette opinion a été réduite en un système régulier et formel, et nous avons vu ce qu'elle était devenue dans le Sânkhya. On pourrait donc incliner à penser que l'Inde, qui a donné tant de développements à cette idée, et qui l'a poussée jusqu'à ses limites extrêmes, est aussi le pays qui l'a vue naître.

Ajoutez que la métempsychose, telle que Pythagore et les Égyptiens avant lui semblent l'avoir comprise, ne va

point au delà des animaux; elle ne descend pas même jusqu'aux plantes, loin d'aller jusqu'à la matière inorganique. La métempsychose pythagoricienne n'est donc qu'un fragment d'un système plus complet, si ce n'est plus raisonnable; et c'est là un motif nouveau de croire que le peuple qui a eu cette conception tout entière, quelque bizarre qu'elle soit, l'a spontanément produite. La métempsychose n'est qu'une partie de la transmigration. La première passe de l'homme aux êtres animés qui sont les plus voisins de lui par leur organisation et leur intelligence; la seconde s'étend au-dessous de l'humanité et s'élève au-dessus d'elle, depuis les corps immobiles jusqu'aux plus grands des dieux. La transmigration comprend la totalité des êtres et des choses.

Mais j'avoue que, si je ne trouvais la métempsychose que dans Pythagore, j'hésiterais peut-être à rapprocher, comme je l'ai fait, l'Inde et la Grèce. Cette ressemblance sur un seul point me semblerait peu décisive, et l'incertitude des traditions me porterait au doute. L'Égypte ou l'Inde, il serait bien difficile de décider, quoique je fusse porté par les motifs que je viens de dire à donner la préférence à la seconde. Mais à côté de Pythagore se trouve Platon; au lieu de renseignements obscurs et contestables, des ouvrages complets dont l'authenticité égale la perfection. Or c'est dans Platon surtout qu'éclatent les ressemblances que je signale, et qui démontrent, à mon avis, que les rapports de l'esprit indien et de l'esprit grec ont été, dans un temps quelconque, aussi étroits que je le suppose.

Parmi les dialogues de Platon, il en est quatre au moins dans lesquels je rencontre des théories que nous venons de voir tout au long dans le Sânkhya : ce sont le Phédon, le

Phèdre, la République et le Timée; et les analogies sont assez nombreuses et assez profondes pour qu'il soit impossible de les regarder comme accidentelles.

On comprend bien qu'en faisant ce rapprochement, je n'entends pas du tout égaler Kapila et Platon: ce serait une sorte de sacrilége. Pour être juste envers Kapila, j'ai dû signaler quelques-uns de ses mérites; mais si Kapila peut être fort grand pour l'Inde, il ne l'est pas pour nous. On peut louer en lui l'esprit philosophique faisant son apparition dans un monde qui jusqu'alors ne l'avait point connu; on peut même louer quelques essais heureux de méthode. Mais le fond de la doctrine est inacceptable; elle est en contradiction manifeste avec la vérité; elle méconnaît la nature humaine, et la mutile en la dégradant. Le platonisme, au contraire, a donné à l'esprit humain ses plus solides et ses plus nobles croyances. C'est une religion; et ce serait une impardonnable faute que de le ravaler jusqu'au Sânkhya, qui oublie Dieu tout au moins, s'il n'ose pas le nier formellement. Il doit donc être bien entendu que je ne prétends rien ôter à la grandeur de Platon. Tout ce que je veux faire, c'est de montrer dans ses œuvres les traces, incontestables à mon avis, de traditions antiques, dont je découvre la véritable source. Je ne compare pas les deux hommes, mais je signale dans les deux doctrines des points communs; et comme on ne transporte pas des mots sans transporter aussi des idées, je pense que les théories ont pu venir des lieux d'où la langue est venue. Les théories et le langage ont subi bien des changements sur la route, mais je les trouve encore également reconnaissables; et ces ressemblances, d'ailleurs assez limitées, n'ôtent rien à ma vénération et à mon culte pour le platonisme.

J'ai déjà remarqué plus haut (page 386) que l'idée de la philosophie, telle qu'elle se montre dans Platon, était, à peu près, celle que s'en était faite Kapila. Pour le philosophe grec comme pour le philosophe indien, le salut unique de l'homme c'est la philosophie. La philosophie consiste pour tous deux à isoler dès cette vie l'âme du corps, autant qu'il est permis à l'homme de le faire; et la première condition de sa liberté, c'est de savoir tout d'abord soulever les chaînes qui attachent en lui l'esprit à la matière. Une partie considérable du Phédon est consacrée à cette théorie, et c'est par elle que commence le dernier entretien de Socrate et de ses amis. Mais je ne m'y arrête pas, attendu que la philosophie, quand elle se rend compte d'elle-même, ne peut pas se comprendre autrement que ne l'ont fait Kapila et Platon. La seule observation que j'ajoute ici, c'est que très-souvent, pour l'exposition de cette théorie, le langage est presque identique dans le Phédon et dans le Sânkhya; les mots de *libération* et d'*enchaînement* sont communs également à l'un et à l'autre, et parfois l'on peut se demander avec quelque hésitation lequel des deux on entend.

Mais voici une ressemblance plus frappante et plus grave: Socrate affirme que « les âmes en quittant ce monde vont « dans les enfers, et que de là elles reviennent dans ce monde « et retournent à la vie après avoir passé par la mort » (voir la traduction de M. Cousin, page 213); et il essaye de démontrer la vérité de cette antique croyance par des arguments de diverses sortes. Il s'adresse d'abord à la métaphysique; et comme le contraire, dit-il, naît toujours du contraire, la vie doit naître de la mort, comme la mort naît de la vie. A cet argument assez peu décisif, il en ajoute un autre qui l'est

davantage, et qui, pour lui, repose sur un fait qu'il juge évident : c'est la réminiscence. L'homme ici-bas n'apprend rien précisément, il ne fait que se ressouvenir. Il a jadis acquis la connaissance essentielle des choses dans une vie antérieure; et dans celle-ci, il réveille uniquement la mémoire de ces connaissances dont il retrouve toutes les traces en son âme. Platon mêlant en ceci l'idée de la vie future avec celle de l'éternité, conclut que notre âme, ayant existé avant cette vie, continuera d'exister encore après. Mais à la suite de chacun des séjours que l'âme a faits ici-bas, elle en doit compte; et selon que les juges des enfers la trouvent coupable ou vertueuse, elle subit des châtiments ou reçoit des récompenses. Bien plus, la conduite qu'elle a menée dans une première vie décide de la forme corporelle qu'elle devra prendre dans une autre. Les hommes livrés aux passions brutales passeront aussi dans des corps de brutes, et la direction de leurs instincts grossiers les poussera vers ces êtres inférieurs avec lesquels ils auront eu le plus d'affinité (*Phédon*, page 242). L'homme est donc condamné à la renaissance, et c'est une loi fatale à laquelle la philosophie toute seule peut l'arracher; le philosophe seul peut espérer de parvenir au rang des dieux, et de se délivrer des maux de l'humanité (*Ibid.*, pages 243 et 247). Autrement l'homme a toujours à recommencer ces rudes épreuves, et c'est pour lui comme la toile de Pénélope, tant qu'il n'a pas su par la science et la vertu se délivrer des chaînes que l'ignorance et le vice lui imposent. Il n'y a que la philosophie qui purifie l'âme, et qui lui épargne de revenir jamais dans cette vie terrestre, après de longues et nombreuses révolutions de siècles (*Ibid.*, pages 301, 311 et 313).

Telle est la doctrine du Phédon ; et quoique Socrate, en la terminant ait soin de dire « qu'il est impossible à un homme « de sens de soutenir que toutes ces choses soient précisément « comme il les a décrites, » cette doctrine de la renaissance n'est pas moins sérieuse à ses yeux que celle de l'immortalité, ou celle des peines et des récompenses. Si le Phédon était le seul témoignage que je pusse invoquer, peut-être, tout grave, tout sublime qu'il est, ne le trouverais-je pas suffisant ; mais ces théories reparaissent avec plus de force et de précision encore dans d'autres dialogues ; et les récuser après avoir récusé le Phédon lui-même, ce serait pousser le scepticisme bien loin, et beaucoup trop accorder à l'ironie socratique.

Le Phèdre s'occupe plus particulièrement de l'éternité de l'âme et de sa vie antérieure dans le monde de l'essence ; et Platon, complétant ici une lacune que nous avons signalée dans Kapila, tâche d'expliquer la chute de l'âme : « Elle perd « ses ailes et tombe sur la terre quand elle n'a pas pu suivre « les dieux ni contempler les essences, et que par malheur « elle s'est remplie de l'élément impur du vice et de l'oubli » (*Phèdre*, traduction de M. Cousin, page 53). Dans sa première vie ici-bas, l'âme n'anime jamais qu'un corps d'homme ; mais dans les suivantes, si elle s'est mal conduite, elle peut animer le corps d'une bête sauvage et d'un animal. L'âme ainsi déchue ne revient à son premier séjour qu'après dix mille ans, et elle ne recouvre ses ailes qu'après de longues épreuves. Seulement, si pendant trois existences de suite elle s'est livrée à la philosophie, la clémence des dieux fait une exception pour elle ; et elle peut alors après trois mille ans rentrer au séjour bienheureux d'où elle était d'abord sortie ;

car chacune des existences que l'âme doit subir, y compris la vie qu'elle mène sur la terre, et la durée des récompenses et des châtiments après cette vie, est de mille ans. Il y a donc dans la renaissance des âmes comme trois degrés, ou plutôt trois durées différentes : l'âme philosophique peut n'être soumise à cette loi inévitable que trois mille années ; l'âme vulgaire n'y peut être soumise moins de dix mille ans; et l'âme coupable peut y être soumise bien plus longtemps encore.

Toutes ces théories du Phèdre, déjà fort précises, le sont bien davantage dans le récit de Er l'Arménien, au dixième livre de la République. Les âmes, après la mort, sont jugées aux enfers ; et la durée des peines et des récompenses est décuple de celle de la vie humaine, qu'on estime à cent ans. Chaque voyage est donc de mille ans. Sur le point d'en recommencer un nouveau, les âmes sortent du ciel où elles ont été récompensées, ou bien des enfers où elles ont subi leur supplice; elles se présentent devant Lachésis fille de la Nécessité, et il leur est permis de choisir à leur gré, et sans que Dieu soit responsable, le genre de vie nouvelle qu'elles vont mener parmi les hommes ou parmi les animaux. Er l'Arménien racontait qu'il avait vu, dans ce partage des sorts, Orphée choisir l'âme d'un cygne et Thamyris celle d'un rossignol, tandis que près d'eux un cygne et d'autres animaux musiciens comme lui avaient adopté la nature de l'homme. Ajax télamonien avait pris la nature d'un lion ; Agamemnon, la condition d'un aigle. Atalante s'était faite athlète; Épée était devenue femme; Thersite avait pris le corps d'un singe; et Ulysse, le sage Ulysse, instruit par ses longs revers, s'était contenté de la vie obscure et tranquille d'un simple particulier, que toutes les

autres âmes avaient dédaigneusement laissée à l'écart. Quand le choix est terminé, Lachésis donne à chacune des âmes le génie qu'elle a préféré, et qui doit lui servir de gardien durant sa vie mortelle, en l'aidant à remplir sa destinée. Puis, les âmes, conduites dans la plaine du Léthé, y boivent les eaux du fleuve Amelès qui leur ôtent toute mémoire ; et au milieu des éclats de tonnerre qui ébranlent le monde, elles sont dispersées sur la terre, comme autant d'étoiles qui jailliraient tout à coup dans le ciel.

Platon a beau faire quelques pas de plus dans cette théorie et ajouter quelques détails nécessaires ou intéressants, au fond l'idée reste la même : c'est toujours la renaissance, abîme où nous replonge le vice et dont nous rachète la philosophie ; c'est toujours, avec des allégories qui appartiennent en propre à la Grèce, le mérite ou le démérite des âmes, selon qu'elles ont bien ou mal vécu, leur élévation ou leur abaissement dans l'échelle des êtres : c'est toujours l'éternité des âmes, existant avant de paraître sur la terre, subsistant après en être sorties, et pouvant animer indifféremment le corps d'un sage ou celui d'une brute.

Dans le Timée, les âmes ne sont pas éternelles, et c'est Dieu qui les crée avec un reste du mélange qui a formé l'âme du monde (*Timée*, traduction de M. Cousin, page 139). Mais une fois créées, elles sont immortelles et soumises selon leur justice ou leur injustice à une seule naissance ou à plusieurs naissances successives. « Les transformations de l'âme, soit « dans des corps humains, soit dans des corps d'animaux, et « son supplice, ne finiront point avant que, se laissant con- « duire par la sagesse et domptant par la raison cette partie « grossière d'elle-même, composée de feu, d'air, d'eau et

« de terre, elle ne se rende digne de recouvrer sa première et « excellente condition. »

Timée trouve cette théorie tellement vraie et tellement importante, que c'est en y revenant une seconde fois qu'il termine son entretien avec Socrate, et qu'il en fait la sanction et le couronnement de toutes ses croyances sur la constitution de la nature. Les animaux de toutes les espèces, depuis les plus élevés jusqu'aux plus bas, ne sont pour lui que des hommes qui sont descendus peu à peu par le vice dans l'échelle des êtres; et il dit en finissant : « C'est ainsi que « maintenant encore, comme autrefois, tous les animaux sont « transformés les uns dans les autres, suivant qu'ils perdent « ou qu'ils acquièrent l'intelligence » (*Ib.*, *id.*, page 244). Que ce retour de Timée sur la métempsychose soit un simple ornement du discours, et que cet ornement dégrade plutôt qu'il ne rehausse la majesté des idées de Platon, peu importe; Timée et Platon attachent tant d'intérêt à ces théories qu'ils se plaisent à les répéter, et ils en font comme l'hymne suprême qu'ils adressent à Dieu.

Voilà donc la transmigration dans les plus grands dialogues de Platon, le Timée, la République, le Phèdre, le Phédon. On peut en retrouver encore des traces manifestes dans d'autres dialogues moins considérables, le Ménon (page 172, traduction de M. Cousin) et le Politique, par exemple (page 372 et suiv., *id.*). La transmigration est même indiquée positivement dans le dixième livre des Lois, où Platon traite avec tant de force et de solennité de la providence et de la justice divines (pages 263 et 366, *id.*).

En présence de témoignages si sérieux, et de tant de persistance à revenir sur des opinions qui ne varient pas, je

crois que tout esprit sensé ne peut que partager l'avis de M. Cousin. Il est impossible que Platon ne se fasse de l'exposition de ces doctrines qu'un pur badinage. (Voir une note sur le Timée, page 345.) Il les a professées à toutes les époques de sa vie, puisque le Phèdre est le premier de ses dialogues, et que les Lois en sont le dernier; il les a répétées, sans les modifier en rien, au milieu des discussions les plus graves et les plus étendues. Ajoutez que ces doctrines tiennent intimement à toutes celles qui sont le fond même du platonisme, et qu'elles s'y entrelacent si étroitement, que les en détacher, c'est le mutiler et l'amoindrir. Le système des Idées ne se comprend pas tout entier sans la réminiscence; et la réminiscence elle-même implique nécessairement l'existence antérieure de l'âme. Il faut que l'âme ait déjà vécu avant d'entrer en ce monde, et qu'elle ait vu quelque part les idées dont elle ne fait que se ressouvenir ici-bas. D'un autre côté, l'immortalité de l'âme a pour conséquence un système de peines et de récompenses graduées; et comme Platon ne croit pas qu'une seule épreuve suffise à purifier l'homme et à le délivrer, il reste que les nouvelles épreuves qu'il doit subir se passent dans le monde où il a déjà vécu.

On a pu affirmer, avec toute apparence de raison, que Platon, grand admirateur de l'école pythagoricienne, lui avait emprunté la doctrine de la métempsychose. Je le crois aussi; mais il reste toujours à savoir d'où Pythagore lui-même l'avait puisée; et pour le découvrir, je conseille qu'on porte ses regards vers l'Orient. Er l'Arménien, dont Platon nous a conservé le merveilleux récit, nous indique assez bien la direction que nos recherches doivent suivre. C'est peut-

être sans intention que le philosophe a placé le théâtre de ce mythe en Arménie; mais quant à nous, éclairés comme nous le sommes aujourd'hui, nous aurions grand tort de négliger un renseignement aussi précieux; nous pouvons le comprendre mieux que celui qui nous le donne. L'Arménie est sur la route de l'Inde, et non sur celle de l'Égypte; et c'est de ce côté qu'est venue aux Grecs leur langue et leur religion mythologique. Pour moi, je ne crains pas de répondre affirmativement au doute qu'élevait M. Cousin, quand il se demandait, en terminant l'argument du Phédon, si ces fables ne viennent pas des bords de l'Indus et du Gange. Les Grecs, en marchant vers ces contrées lointaines sous la conduite du héros macédonien, ne se doutaient pas qu'ils se rapprochaient de leur berceau; et quand Onésicrite, compagnon d'Alexandre et disciple de Diogène le Cynique, conversant avec les brahmanes, comparait leurs doctrines et celles de Pythagore, ils ne savaient, ni les uns ni les autres, les liens étroits qui unissaient ces deux philosophies (Strabon, liv. 15, page 492, édit. de Casaubon, 1587), et même leurs deux peuples. Mais la Grèce peut fort bien avoir ignoré ses ancêtres, sans que nous soyons condamnés à la même ignorance. Mégasthène qui, peu après l'expédition d'Alexandre, pénétra jusqu'à Palibothra (Patalipoutra) près du roi Sandracotta (Tchandragoupta), et dont le témoignage est accepté par le judicieux Strabon, avait signalé la conformité des opinions des brahmanes et de celles de Platon (Strabon, *ib.*, p. 490, et saint Clément d'Alexandrie, 1^er^ liv. des *Stromates*, p. 132, édition de Sylburge).

Nous nous faisons l'écho de ces antiques traditions; et

c'est après plus de deux mille ans que nous pouvons, à cette heure, les confirmer en les répétant.

Après avoir suivi les traces du Sânkhya dans quelques-uns des monuments indiens, et même dans la Grèce, je pourrais les suivre encore dans la Kabbale, dans la Gnôse, dans l'École d'Alexandrie; mais il est temps de m'arrêter dans ces recherches, et je les abandonne aux futurs historiens de la philosophie.

TRADUCTION

DE LA KÂRIKÂ DU SÂNKHYA.

PREMIER SLOKA OU DISTIQUE.

« La philosophie consiste à guérir les trois espèces de douleurs. Si l'on prétend qu'il existe des moyens matériels de les guérir, et que, par conséquent, la philosophie est inutile, on se trompe; car il n'est pas un seul de ces moyens qui soit absolu ni définitif. »

Kapila, lecture 1re, soûtra 1:

« L'objet définitif de l'esprit de l'homme, c'est la cessation définitive de la triple douleur. »

Id., id., soûtra 2:

« Mais ce n'est pas par un moyen matériel que l'homme peut atteindre ce but, parce qu'on voit revenir les douleurs qu'on a fait cesser par ce moyen. »

Id., id., soûtra 3 :

« Pour que l'homme atteigne ce but, il faut qu'il s'efforce de combattre le mal, comme il combat la faim qui renaît chaque jour. »

Id., id., soûtra 4 :

« Parce que le moyen visible ne s'applique pas à tous les maux; et en

« admettant même qu'il s'appliquât à tous, comme il ne s'y appliquerait « pas d'une manière absolue, il doit être évité par ceux qui savent dis- « tinguer le bien du mal par des preuves démonstratives. »

Kapila, lecture 6, soûtra 5 :

« Il n'y a de satisfaction complète que dans la cessation définitive de la « douleur. »

Bhagavad-Guîtâ, lecture 4, sloka 38 :

« Il n'y a point en ce monde de purification égale à la science. »

DEUXIÈME SLOKA.

« Le moyen donné par la révélation est tout aussi impuis- « sant que les moyens matériels ; car il est entaché d'impu- « reté, d'insuffisance et d'inégalité. Mais il est un moyen « différent de ces deux-là et qui leur est préférable : c'est le « moyen donné par la connaissance approfondie du prin- « cipe développé, du principe non développé, et de l'être « qui comprend l'un et l'autre de ces principes. »

Voir plus loin, sloka 3.

Kapila, lecture 1, soûtra 6 :

« Les deux moyens (le visible et le révélé) ne diffèrent pas. » En d'autres termes, le moyen visible et le moyen invisible qui est donné par la révélation sont également impuissants ; et le scoliaste cite le second sloka de la Kârikâ, pour mieux expliquer la pensée du soûtra.

Id., id., soûtra 15 :

« C'est que l'esprit de l'homme est solitaire et sans liens. »

Id., id., soûtra 18 :

« Si l'on dit que c'est la nature qui enchaîne l'homme, cela n'est pas, « parce que la nature elle-même est dans la dépendance. »

Kapila, lecture 1, soûtra 19 :

« Il n'est pas possible qu'un être qui, par son essence propre, est éternel, « pur, intelligent et libre, soit enchaîné par la nature sans que la nature « elle-même ne soit enchaînée. »

Id., id., soûtra 81 :

« La libération ne s'obtient pas par la révélation; et, en supposant « qu'elle pût être obtenue ainsi, comme il se mêle toujours dans les moyens « donnés par la révélation une idée de retour, ce ne peut être le but de « l'esprit. »

TROISIÈME SLOKA.

« La nature, racine de toutes choses, n'est point produite. « Le mahat et les principes qui le suivent, au nombre de « sept, sont à la fois produisants et produits; les seize prin- « cipes qui viennent ensuite ne sont que produits. Quant à « l'esprit, il n'est ni produit ni produisant. »

Dans le Bhagavata Pourana, liv. 3, lecture 26, sloka 10 et suiv., tom. 1, p. 283 de la traduction de M. Burnouf, on trouve une exposition du système sânkhya que le poëte a placée dans la bouche de Kapila lui-même. L'énumération des principes y offre des différences assez considérables. La cause première, la nature, Prakriti, est mise d'abord à part. Les principes qui sortent d'elle sont au nombre de vingt-quatre : ce sont les cinq éléments grossiers, les cinq molécules élémentaires, les dix organes des sens, le manas, le moi, l'intelligence et l'esprit; enfin, le temps, placé au dernier rang, forme le vingt-cinquième principe. Il est évident que l'auteur du Bhagavata Pourâna se montre dans cette énumération très-peu fidèle à la doctrine du philosophe qu'il fait parler.

QUATRIÈME SLOKA.

« La perception, l'inférence et le témoignage renferment « toutes les preuves, et forment les trois sortes de preuves « que la philosophie admet; car c'est par la preuve que se « démontre l'objet à démontrer. »

Gotama, Nyâya, lecture 1, soûtra 3 :

« Les preuves sont la perception, l'inférence, la comparaison et le té- « moignage. » (*Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*, tome III, p. 242.)

CINQUIÈME SLOKA.

« L'application des sens aux objets qui leur sont spéciaux, « c'est la perception. L'inférence est triple, et elle est toujours « précédée soit d'un sujet, soit d'un attribut. Le témoignage « légitime, c'est le témoignage des sages, et celui de la ré- « vélation. »

Kapila, lecture 1, soûtra 99 :

« Le témoignage, c'est une instruction qui est tout ce qu'elle doit « être. »

Id., id., soûtra 100 :

« On peut démontrer par des preuves la distinction de l'âme et de la « nature; et c'est là ce que doit démontrer l'instruction véritable. »

Gotama, Nyâya, lecture 1, soûtra 4 :

« La science fournie par le contact d'un objet des sens, science incontes- « table, conforme à son objet dont elle ne s'écarte pas, et capable d'inciter « l'esprit, c'est la perception. »

Gotama, Nyâya, lecture 1, soûtra 5 :

« L'inférence, qui vient toujours de la perception, est de trois espèces : « antérieure, postérieure, et tirée de la ressemblance d'un caractère com- « mun. »

Le Nyâya dit encore, dans les mêmes termes à peu près que la Kârikâ :

« Le témoignage est une juste information. » Soûtra 7^e^, lecture 1. On pourrait faire beaucoup de rapprochements semblables entre le Nyâya et le Sânkhya.

SIXIÈME SLOKA.

« C'est au moyen de l'inférence par analogie, que l'on par- « vient à connaître les choses qui dépassent les sens. Ce qui « échappe à cette inférence même, aussi bien qu'aux sens, ne « peut être connu que par une information légitime. »

Kapila, lecture 1, soûtra 61 :

« C'est par l'inférence que l'on comprend les choses invisibles, de même « que par la fumée ou par d'autres phénomènes pareils on infère l'existence « du feu. »

Id., id., soûtra 62 :

« Par les éléments grossiers, on infère l'existence des cinq molécules « subtiles. »

Id., id., soûtra 63 :

« Par ces cinq molécules subtiles, on infère l'existence du dehors et du « dedans, et aussi l'existence du moi. »

Id., id., soûtra 64 :

« Par le moi, on infère l'existence de la cause intérieure. »

Id., id., soûtra 65 :

« Et par là, on infère l'existence de la nature. »

SEPTIÈME SLOKA.

« Les choses échappent à nos sens, soit par éloignement, « soit par proximité, soit par l'imperfection de nos organes, « soit par l'inattention de notre esprit, soit par petitesse, « soit par disparition, soit par atténuation, soit enfin par « confusion avec des objets semblables. »

HUITIÈME SLOKA.

« Si l'on ne perçoit pas la nature, c'est parce qu'elle est « trop subtile, et non point parce qu'elle n'existe pas; on « la perçoit par ses effets; et ses effets, ce sont le mahat, ou « grand principe, et les principes qui le suivent, effets qui « sont tantôt semblables et tantôt dissemblables à la nature « qui les produit. »

Kapila, lecture 1, soûtra 107 :

« On ne peut pas la percevoir à cause de sa subtilité. »

Id., id., soûtra 108 :

« On la perçoit en voyant ses effets. »

NEUVIÈME SLOKA.

« Ce qui prouve bien que l'effet provient de l'être, d'une « cause qui est, c'est que le non-être ne peut être cause de « quoi que ce soit; c'est qu'on choisit les instruments pour « faire ce qu'on désire; c'est que tout ne peut pas également « tout faire; c'est qu'une chose n'est jamais faite que par ce

« qui peut la faire; et enfin, c'est qu'il y a dans l'effet le ca-
« ractère de la cause. »

Kapila, lecture 1, soûtra 38:

« Il n'y a point de rapport de cause à effet pour deux objets qui sont nés
« ensemble. »

Id., id., soûtra 77 :

« La production d'une substance ne peut venir de ce qui n'est pas subs-
« tance. »

Id., id., soûtra 110:

« On ne peut produire ce qui n'est pas; et par exemple, une corne
« d'homme. »

Id., id., soûtra 111 :

« Par l'emploi des instruments. »

Id., id., soûtra 112 :

« C'est qu'il n'y a pas coexistence de tout, par tout et de toute façon. »

Id., id., soûtra 113 :

« C'est qu'une chose n'est jamais faite que par ce qui peut la faire. »

Id., id., soûtra 128 :

« De l'effet on induit la cause, parce qu'elle y est enveloppée. »

Id., id., soûtra 114 :

« Si l'on dit qu'il n'y a pas besoin de donner l'existence à une chose qui
« existe déjà, »

Id., id., soûtra 115 :

« Cette doctrine est fausse, parce que l'existence actuelle et la non-exis-
« tence actuelle ne dépendent que d'un développement. »

DIXIÈME SLOKA.

« Le principe développé a une cause; il n'est pas éternel; « il n'est pas universel; il est modifiable, multiple, acciden- « tel, attributif, composé, subordonné. Le principe non dé- « veloppé est précisément tout le contraire. »

Kapila, lecture 1, soûtra 119 :

« Le principe développé a une cause; il n'est pas éternel, il n'est pas uni- « versel ; il est modifiable, multiple, accidentel. »

La Kârikâ, dans le premier vers du 10e sloka, n'a fait que transcrire ce soûtra.

ONZIÈME SLOKA.

« Le principe développé est doué des trois qualités; il est « incapable de distinguer les choses; il est objectif, com- « mun, insensible et inintelligent, reproductif. La nature est « à tous ces égards pareille au principe développé; mais l'es- « prit est tout le contraire du principe développé sous ces « derniers rapports, comme il l'était sous les rapports pré- « cédents. »

Kapila, lecture 1, soûtra 101 :

« On détermine l'existence de la nature et de l'esprit au moyen de l'in- « férence par analogie. »

Id., id., soûtra 116:

« La destruction des choses, c'est le retour à la cause qui les a pro- « duites. »

Kapila, lecture 1, soûtra 121 :

« L'inintelligence, les trois qualités et le reste appartiennent aux deux, » c'est-à-dire à la nature et à tout ce qu'elle produit.

Id., id., soûtra 126 :

« Quand l'effet est détruit, il ne reste plus que la nature ou l'esprit. »

Id., id., soûtra 129 :

« Le principe non développé a l'attribut des trois qualités. »

Bhagavad-Guîtâ, lecture 13, sloka 19 :

« La nature, et l'esprit tout comme elle, sont l'un et l'autre, sache-le « bien, sans commencement. Les changements et les qualités, sache-le en- « core, se confondent avec la nature. »

Id., id., sloka 20 :

« Dans la mutualité des causes et des effets, le principe c'est ce qu'on « appelle la nature ; dans la jouissance des biens et des maux, le principe « c'est ce qu'on appelle l'esprit »

DOUZIÈME SLOKA.

« Les trois qualités sont agréables, désagréables ou indif- « férentes ; elles servent à l'expansion, à l'activité, à l'iner- « tie; elles se dominent l'une l'autre; elles se soutiennent « mutuellement; elles s'engendrent entre elles ; elles subsis- « tent ensemble et se suppléent réciproquement. »

Kapila, lecture 1, soûtra 122 :

« Les qualités agissent différemment les unes sur les autres, parce que « leurs objets sont agréables, désagréables, indifférents, etc. »

Id., id., soûtra 123 :

« Dans leurs fonctions de légèreté, etc., les qualités peuvent avoir une « action commune ou une action différente. »

Bhagavad-Guîtâ, lecture 14, sloka 5 :

« La bonté, la passion, les ténèbres, voilà les qualités qui se confondent avec « la nature. »

Id., id., sloka 10 :

« La bonté existe à la condition de vaincre la passion et l'obscurité ; la « passion, à la condition de vaincre la bonté et l'obscurité ; l'obscurité, à « la condition de vaincre la bonté et la passion. »

Voir aussi les slokas suivants de la Bhagavad-Guîtâ.

TREIZIÈME SLOKA.

« La bonté doit être considérée comme allégeant les choses « et les illuminant ; la méchanceté, comme excitante et mo- « bile ; l'obscurité est lourde et embarrassante ; et l'action de « toutes les trois, quand elles s'associent pour un but com- « mun, est pareille à ce qui se passe dans une lampe. »

Bhagavad-Guîtâ, lecture 14, sloka 11 :

« Lorsque la science vient à entrer dans ce corps mortel par toutes les « portes qu'il lui offre, et quand elle l'éclaire, alors la bonté a pris toute « sa puissance. »

QUATORZIÈME SLOKA.

« L'incapacité de distinguer les choses et les autres pro- « priétés du principe développé sont prouvées par l'influence « même qu'exercent les trois qualités sur ce principe, et par « leur absence dans le principe contraire. De même, l'exis- « tence des trois qualités dans le principe non développé est « prouvée par cela seul que l'effet a essentiellement les qua- « lités de la cause qui le produit. »

QUINZIÈME SLOKA.

« L'individualité finie des différents êtres, l'homogénéité « de quelques-uns d'entre eux, l'activité de tout ce qui a puis- « sancé d'agir, la séparation de l'effet qui s'isole de la cause, « et enfin l'unité inséparable de l'univers entier, »

SEIZIÈME SLOKA.

« Ce sont là autant de preuves qui démontrent qu'il existe « une cause universelle ; et cette cause, c'est le principe non « développé. Elle agit par le moyen des trois qualités ; elle « agit par leur mélange ; elle agit aussi par leurs modifica- « tions non moins nombreuses que celles de l'eau, et qu'a- « mènent les différences mêmes de tous les êtres particuliers « dans lesquels ces qualités trouvent un support et un asile. »

Kapila, lecture 1, soûtra 76 :

« L'instrument de tout ne peut être divisé. » La nature est indivisible.

DIX-SEPTIÈME SLOKA.

« L'âme existe (pouroušha), parce que ce vaste assemblage « des êtres sensibles n'a lieu que pour l'usage d'un autre ; « parce qu'il doit exister un être contraire à l'être qui subit « les trois qualités ; parce qu'il y a un être qui surveille les « choses ; parce qu'il y a un être qui jouit des choses ; parce « qu'enfin il y a une activité qui tend à la libération absolue « des trois espèces de douleurs. »

Kapila, lecture 1, soûtra 66 :

« Et l'on infère l'existence de l'esprit de ce qu'un assemblage de choses « n'est jamais fait que pour un autre. »

Id., id., soûtra 132 :

« L'âme est profondément distincte du corps. »

Id., id., soûtra 133 :

« Parce que tout composé est toujours fait pour un autre que lui. »

Id., id., soûtra 134 :

« Et aussi parce qu'il faut une surveillance. »

Id., id., soûtra 135 :

« Parce qu'il y a un être qui jouit des choses. »

Id., id., soûtra 136 :

« Parce qu'il y a une activité qui a pour but la libération. »

Kapila, lecture 6, soûtra 1 :

« L'âme existe, parce qu'il n'y a pas moyen de prouver qu'elle n'existe « pas. »

Id., id., soûtra 2 :

« Cette âme est profondément distincte du corps, parce qu'elle est toute « différente. »

Id., id., soûtra 10 :

« L'esprit est dénué de qualités, parce que, suivant le texte de l'Écriture, « il ne se mêle point aux choses. »

Voir aussi plus haut, au sloka 5, le soûtra 100 de la première lecture.

DIX-HUITIÈME SLOKA.

« L'attribution individuelle et distincte de la naissance, de « la mort et des organes, démontre évidemment la pluralité « des âmes; ce qui la démontre aussi, c'est que les actions

« des différents êtres sont diverses dans un même temps;
« enfin ce qui la démontre encore, c'est que les trois qualités
« ont des influences différentes. »

Kapila, lecture 1, soûtra 141 :

« La pluralité des âmes est prouvée par l'attribution distincte de la nais-
« sance et de toutes les autres conditions analogues. »

Id., id., soûtra 142 :

« Et même pour chaque âme en particulier, il peut y avoir des unions
« très-diverses, selon la différence des réceptacles, tout de même qu'il y a
« de très-grandes différences pour l'air selon les vases et autres récepta-
« cles dans lesquels il est renfermé. »

Id., id., soûtra 143 :

« Le réceptacle est distinct, mais l'air ne l'est pas. »

Id., id., soûtra 144 :

« Si l'on suppose que c'est une âme unique qui se répand partout, il
« n'y a plus de distinction possible entre les différentes fonctions. »

Id., id., soûtra 145 :

« Ou bien même si l'on distingue encore des fonctions différentes, on
« ne peut les démontrer en admettant une âme unique à laquelle on les
« attribue. »

Id., id., soûtra 146 :

« Il n'y a pas de contradiction entre cette doctrine et celle de l'Écriture
« sainte, qui ne reconnaît pas de dualité, parce que l'Écriture n'entend par-
« ler que de l'identité générique de toutes les âmes. »

DIX-NEUVIÈME SLOKA.

« Et cette différence même démontre bien évidemment
« que l'âme n'est qu'un témoin, qu'elle a la faculté de s'abs-

« traire des choses, qu'elle est un arbitre qui y assiste, un « spectateur qui les observe, et qu'elle n'agit pas. »

Kapila, lecture 1, soûtra 52 :

« Le lien de l'esprit ne vient pas de l'action, parce que l'esprit est in- « capable d'agir. »

Id., lecture 6, soûtra 17 :

« L'esprit ne peut plus être enchaîné de nouveau, quand une fois il a été « délivré; car, comme le dit le texte de l'Écriture, il n'y a pas de retour. »

Id., id., soûtra 18 :

« Autrement l'esprit ne pourrait jamais atteindre son but. »

Id., id., soûtra 45 :

« La pluralité des âmes est prouvée. »

Bhagavad-Guîtâ, lecture 5, sloka 14 :

« C'est la nature qui seule est active. »

Id., id., lecture 13, sloka 22 :

« L'esprit supérieur qui est dans ce corps est aussi appelé celui qui « observe les choses, celui qui les infère, celui qui en jouit, le Seigneur « souverain, l'âme suprême. »

VINGTIÈME SLOKA.

« C'est uniquement parce que le corps est uni avec l'âme « que, tout insensible qu'il est, il nous paraît sensible ; et c'est « l'activité des trois qualités qui fait que l'étrangère, l'âme, « paraît active, bien qu'elle ne le soit pas. »

Bhagavad-Guîtâ, lecture 13, sloka 1 :

« Le corps est ce qu'on appelle aussi la partie terrestre de l'homme. »

VINGT ET UNIÈME SLOKA.

« L'union de l'âme et de la nature n'a pour but que de « donner à l'âme la connaissance de la nature et de lui per- « mettre sa libération éternelle. C'est une association pa- « reille à celle du boiteux et de l'aveugle; et cette union forme « l'univers. »

Kapila, lecture 1, soûtra 28 :

« L'existence du dehors et du dedans n'est pas celle de deux êtres dont « l'un influence et dont l'autre est influencé; car il y a tout autant de dis- « tance entre eux qu'il peut y en avoir entre deux hommes dont l'un serait « à Sroughna et l'autre à Patalipoutra. »

VINGT-DEUXIÈME SLOKA.

« De la nature vient le grand principe ou intelligence « (mahat); du grand principe ou intelligence vient le moi; « du moi vient l'ensemble des seize principes; et dans cet « ensemble formé de seize principes, il en est cinq qui pro- « duisent les cinq éléments grossiers. »

Gotama, Nyâya, lecture 1, soûtra 13 :

« Les éléments sont la terre, l'eau, la lumière, l'air et l'éther. »

Bhagavad-Guîtâ, lecture 13, sloka 5 :

« Les éléments grossiers, le moi, l'intelligence, l'indéveloppé, les onze « organes des sens et aussi les cinq molécules subtiles. »

VINGT-TROISIÈME SLOKA.

« L'intelligence, c'est la détermination distincte des choses. « La vertu, la science, l'impassibilité et la puissance sont ses

« facultés affectées de bonté ; quant à ses facultés affectées « de ténèbres, ce sont les qualités contraires à celles qu'on « vient d'énumérer. »

Kapila, lecture 2, soûtra 13 :

« L'intelligence, c'est la détermination distincte. »

Id., id., soûtra 14 :

« L'effet de l'intelligence c'est la vertu et le reste. »

Id., lecture 2, soûtra 15 :

« De l'abus de l'intelligence vient le contraire. »

VINGT-QUATRIÈME SLOKA.

« Le moi, c'est la conscience; du moi procède une double « création : d'une part, la catégorie des onze principes ; et « d'autre part, celle des cinq éléments subtils. »

VINGT-CINQUIÈME SLOKA.

« L'ensemble des onze principes doués de bonté émane « du moi quand il est modifié également par la bonté. Du « moi, considéré comme élément primitif, viennent les élé- « ments grossiers ; il est alors obscur, et cette double émana- « tion n'a lieu que par l'influence de l'activité. »

Kapila, lecture 2, soûtra 16 :

« Le moi, c'est la conscience. »

Id., id., soûtra 17 :

« L'effet du moi, c'est l'ensemble des onze, et l'ensemble des cinq élé- « ments subtils. »

VINGT-SIXIÈME SLOKA.

« La vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher sont nom-
« més les organes d'intelligence; et l'on a nommé organes
« d'action, la voix, les pieds, les mains, les parties excrétoi-
« res et les parties génitales. »

Kapila, lecture 2, soûtra 19 :

« L'ensemble des onze se compose des organes d'action et des organes
« intellectuels. »

VINGT-SEPTIÈME SLOKA.

« Le manas, dans cette série des organes, est à la fois et un
« organe d'action et un organe d'intelligence; sa fonction
« est de réunir; et il est aussi un organe, parce qu'il a des
« ressemblances avec les autres organes. Sa multiplicité vient
« de la diversité des modifications que produisent les quali-
« tés, comme en vient aussi la variété des objets sensibles. »

Kapila, lecture 2, soûtra 27 :

« La multiplicité vient de la diversité d'action des qualités ; c'est comme
« la diversité des conditions. »

Voir un peu plus bas les soûtras 39, 40 et 41.

Gotama, Nyâya, lecture 1, soûtra 16 :

« Le caractère propre du sens interne (manas), c'est de s'instruire ins-
« tantanément par les indications que lui fournissent les sens. »

VINGT-HUITIÈME SLOKA.

« La fonction propre de chacun des cinq sens, à l'égard
« du son et des autres objets sensibles, consiste uniquement

« à les apercevoir. La voix, l'action de saisir, la marche, l'ex-
« crétion et la génération sont les fonctions des cinq sens
« d'action. »

Kapila, lecture 2, soûtra 28 :

« Cette faculté qu'a l'âme (âtma) de voir, d'entendre, etc., fait que les « sens ont la faculté de devenir des instruments. »

VINGT-NEUVIÈME SLOKA.

« La fonction spéciale de la triade, de chacun des trois
« instruments internes, est le caractère propre qui distingue
« chacun d'eux ; et cette fonction ne leur est pas commune.
« Mais une fonction qui leur est commune à tous les trois,
« c'est de causer l'ensemble des cinq souffles, le souffle de vie
« et les autres. »

« Kapila, lecture 2, soûtra 29 :

« Il y a des caractères propres pour les trois. »

« Et le commentateur, éclaircissant cet aphorisme trop concis, ajoute : « Les trois, ce sont le mahat ou intelligence, le moi et le manas. »

Id., id., soûtra 30 :

« Une fonction qui leur est commune à tous les trois, c'est de causer « l'ensemble des cinq souffles, le souffle de vie et les autres. »

Voir dans le commentaire de M. Burnouf sur le Yaçna, page 161, et dans sa traduction du Baghavata Pourâna, tome I, pages CXXXVI, CLXXI, la magnifique allégorie des cinq sens et du souffle vital, tirée du Vrihadâranyaka Oupanishad et de l'Aitaréya Brahmaña.

TRENTIÈME SLOKA.

« L'action des quatre, c'est-à-dire des trois organes internes réunis au quatrième qui est la sensation, est ou instantanée ou graduelle, quand il s'agit d'un objet présent; quand l'objet n'est pas présent, il faut toujours que l'action des trois organes internes ait été précédée de l'action particulière de la sensation. »

Kapila, lecture 2, soûtra 31 :

« L'action des sens a lieu successivement et non successivement. »

TRENTE ET UNIÈME SLOKA.

« Les organes remplissent chacun à part l'action particulière qui leur est propre, et qui est uniquement déterminée par l'influence spontanée qu'ils exercent les uns sur les autres. La cause de leur action est l'objet même que l'âme poursuit; mais un organe n'est jamais mis en mouvement par autre chose que lui-même. »

Kapila, lecture 2, soûtra 36 :

« C'est comme la vache pour le veau. »

Voir plus loin sloka 57 de la Kârikâ.

TRENTE-DEUXIÈME SLOKA.

« L'instrument, l'organe est de treize espèces, et il a la propriété de saisir, de retenir et de manifester ; l'effet pro-

« duit par l'instrument est de dix espèces, et il a la propriété « d'être saisi, d'être retenu, d'être manifesté. »

Kapila, lecture 2, soûtra 37 :

« L'instrument est de treize espèces, à cause de la différence du déve- « loppement. »

TRENTE-TROISIÈME SLOKA.

« L'organe intérieur est triple ; l'extérieur est décuple, et « c'est lui qui fait connaître les différents objets à cette tri- « nité des organes internes. L'extérieur ne s'applique qu'au « temps présent; mais l'organe intime s'applique aux trois « moments du temps. »

TRENTE-QUATRIÈME SLOKA.

« Parmi tous ces organes, les cinq sens d'intelligence se « rapportent à des objets distincts et non distincts. Quant à la « voix, elle ne se rapporte qu'au son ; et les quatre autres « organes d'action se rapportent aux cinq objets de percep- « tion. »

Kapila, lecture 2, soûtra 39 :

« Le manas est le chef et le maître des deux séries d'organes, de l'or- « gane intérieur et de l'organe externe. C'est comme dans le monde, il y a « toujours un chef qui dirige les castes inférieures. »

Id., id., soûtra 40 :

« Si le manas a cette supériorité, c'est à cause de sa permanence. »

Id., id., soûtra 41 :

« Et aussi parce qu'il a la faculté de réunir toutes les autres impressions. »

Kapila, lecture 2, soûtra 42 :

« Et à cause de l'inférence que l'on peut tirer de la mémoire. »

Id., id., soûtra 43 :

« Car la mémoire n'appartient pas en propre à l'esprit. »

Id., id., soûtra 46 :

« Dans l'accomplissement général de tous ces actes, la domination ap-
« partient à l'intelligence ; c'est comme dans le monde. »

TRENTE-CINQUIÈME SLOKA.

« Comme l'intelligence unie aux deux autres organes inté-
« rieurs embrasse tous les objets, il s'ensuit que l'organe in-
« térieur qui est triple est le portier, tandis que les autres
« organes sont les portes. »

Bhagavad-Guîtâ, lecture 5, sloka 13 :

« Le mortel qui a su dans son cœur renoncer à toutes les œuvres, se
« tient tout-puissant dans la ville aux neuf portes, n'agissant point lui-
« même, ne faisant point agir les autres. »

TRENTE-SIXIÈME SLOKA.

« Ceux-ci, pareils à la lampe lumineuse, portant les carac-
« tères qui les distinguent les uns des autres, et offrant toutes
« les différences des qualités, présentent à l'intelligence l'ob-
« jet entier de l'âme, après l'avoir éclairé de leur lumière. »

TRENTE-SEPTIÈME SLOKA.

« Non-seulement l'intelligence accomplit tout ce qui est
« nécessaire pour que l'âme puisse jouir de chacune des cho-

« ses ; mais c'est elle encore qui distingue la subtile différence « de la nature et de l'esprit. »

TRENTE-HUITIÈME SLOKA.

« Les molécules élémentaires n'ont pas de caractères dis- « tincts ; et c'est d'elles cinq que viennent les cinq éléments « grossiers. Ceux-ci au contraire ont des caractères distincts; « car ils sont agréables, pénibles ou indifférents. »

TRENTE-NEUVIÈME SLOKA.

« Les corps qui ont des caractères distincts sont de trois « espèces : ce sont les corps subtils, les corps engendrés de « père et de mère, et avec ces deux-là, les corps formés des « éléments grossiers. Parmi ces corps, les subtils sont perma- « nents; les corps engendrés de père et de mère sont péris- « sables. »

QUARANTIÈME SLOKA.

« Primitivement produit, indépendant, perpétuel, composé « de l'intelligence (mahat) et des autres principes subtils, le « lingam transmigre sans jamais jouir des choses, doué des « dispositions qui lui appartiennent. »

Voir un peu plus loin, Kapila, lecture 3, soûtra 8 et soûtra 9.

QUARANTE ET UNIÈME SLOKA.

« De même qu'une peinture n'existe pas sans un support « qui la soutienne, de même qu'il n'y a pas d'ombre sans un

« poteau ou tel autre objet qui la cause, de même le lingam « sans les éléments distincts est privé de support et ne peut « subsister. »

QUARANTE-DEUXIÈME SLOKA.

« C'est pour atteindre l'objet de l'âme que le lingam est « produit. Par l'enchaînement des actes et de leurs consé- « quences et avec l'aide supérieure de la nature, le lingam « remplit ses rôles comme un acteur dramatique remplit tour « à tour les siens. »

Kapila, lecture 3, soûtra 1 :

« L'origine du distinct vient de l'indistinct. »

Id., id., soûtra 2 :

« C'est du distinct que vient l'origine du corps (sarîra). » Voir la note de « M. Burnouf sur ce mot, Bhagavata Pourâna, tome I, page CXXXVII.

Id., id., soûtra 3 :

« La transmigration vient de cette source. »

Id., id., soûtra 4 :

« L'activité des indistincts continue jusqu'à ce qu'ils arrivent au discer- « nement. »

Id., id., soûtra 5 :

« En jouissant d'une autre existence. »

Id., id., soûtra 6 :

« A ce moment, il est délivré des deux. »

Id., id., soûtra 7 :

« Le corps grossier est d'ordinaire engendré de père et de mère ; les « autres ne le sont pas. »

Kapila, lecture 3, soûtra 8 :

« C'est parce que le lingam a été produit antérieurement à tout le reste, « qu'il a la faculté de ressentir les effets. Il n'y a qu'un seul être qui « puisse jouir des choses, et les autres ne le peuvent pas. »

Id., id., soûtra 9 :

« Le lingam est composé de dix-sept parties. »

Id., id., soûtra 10 :

« La variété des individualités tient à la différence des actes. »

Id., id., soûtra 11 :

« Le corps matériel étant le réceptacle du véhicule du lingam, on ne « peut nommer l'un sans nommer aussi l'autre. »

Id., id., soûtra 12 :

« Le lingam ne subsiste pas par lui seul; privé de ce réceptacle, il est « comme l'ombre ou comme la peinture. »

Id., id., soûtra 15 :

« La transmigration du lingam n'a pour objet que l'objet de l'esprit; « c'est comme les fonctionnaires inférieurs d'un roi. »

Id., id., soûtra 16 :

« Le corps matériel est composé des cinq éléments grossiers. »

Bhagavad-Guîtâ, lecture 13, sloka 21 :

« L'esprit qui est dans la nature ressent les qualités qui sont dans la na- « ture; et c'est sa pente aux qualités diverses qui le fait naître successive- « ment dans les matrices bonnes ou mauvaises. »

Id., lecture 15, sloka 8 :

« Que cet esprit souverain revête ou abandonne un corps, il accom- « pagne l'âme et les sens qu'il réunit, comme le vent accompagne les par- « fums dans lesquels il se loge. »

QUARANTE-TROISIÈME SLOKA.

« Les dispositions sont absolues, naturelles et accidentel-
« les; c'est la vertu et le reste. Elles doivent être regardées
« comme appartenant à l'instrument, et aussi comme appar-
« tenant à l'effet. Les dispositions reçues dans l'utérus et les
« dispositions analogues sont de cette dernière classe. »

QUARANTE-QUATRIÈME SLOKA.

« Par la justice, on va dans une région supérieure; et l'on
« va dans une région inférieure par l'injustice. Par la science,
« on acquiert la délivrance; et par le contraire de la science,
« l'enchaînement continue. »

Kapila, lecture 3, soûtra 21 :

« La libération par la science. »

Id., id., soûtra 22 :

« L'enchaînement par le co. raire. »

Id., id., soûtra 23 :

« Par l'influence permanente de la science, il n'y a plus ni confusion ni
« erreur. »

Bhagavad-Guîtâ, lecture 14, sloka 18 :

« Ceux qui ont pratiqué la bonté vont en haut; les êtres livrés à la pas-
« sion restent au milieu; ceux qui ont vécu dans l'obscurité, livrés à l'ac-
« tion des qualités inférieures, vont en bas. »

Gotama, Nyâya, lecture 1, soûtra 19 :

« L'état, après la vie, est une renaissance successive. »

QUARANTE-CINQUIÈME SLOKA.

« Par l'impassibilité, on obtient l'absorption dans le sein « de la nature; par l'abandon désordonné à la passion, on « subit la transmigration; par la puissance, on s'assure la « destruction des obstacles; par le contraire, on n'a que le « contraire. »

Voir plus loin, sloka 54.

QUARANTE-SIXIÈME SLOKA.

« Dans ce domaine de l'intelligence, il y a quatre états « qu'on peut appeler l'empêchement, l'incapacité, l'acquies- « cence et la perfection. Par suite de l'influence inégale des « trois qualités, les espèces que peut présenter cette création « intellectuelle sont au nombre de cinquante. »

QUARANTE-SEPTIÈME SLOKA.

« Les espèces de l'empêchement sont au nombre de cinq; « les espèces de l'incapacité sont, par suite de la défectuosité « des organes, au nombre de vingt-huit; celles de l'acquies- « cence, au nombre de neuf; et celles de la perfection, au « nombre de huit. »

Kapila, lecture 3, soûtra 35 :

« Les distinctions de l'empêchement sont au nombre de cinq. »

Id., id., soûtra 36 :

« L'incapacité est de vingt-huit espèces. »

Kapila, lecture 3, soûtra 36 :

« L'acquiescence a neuf espèces. »

Id., id., soûtra 38 :

« La perfection a huit espèces. »

QUARANTE-HUITIÈME SLOKA.

« L'obscurité a huit espèces ; le trouble en a autant ; le « grand trouble en a dix ; les ténèbres ont dix-huit espèces, « et les profondes ténèbres en ont dix-huit également. »

QUARANTE-NEUVIÈME SLOKA.

« Les vices des onze organes des sens, avec les vices de « l'intelligence, forment ce qu'on appelle l'incapacité. Quant « aux dix-sept vices de l'intelligence, ils sont tous contraires « aux espèces de l'acquiescence et de la perfection. »

Kapila, lecture 3, soûtra 39 :

« Les subdivisions sont établies comme elles l'ont été antérieurement. »

CINQUANTIÈME SLOKA.

« Les neuf espèces de l'acquiescence sont : d'abord les « quatre acquiescences intérieures, relatives à la nature, aux « moyens, au temps, au hasard ; et ensuite, les cinq acquies- « cences extérieures, qui se rapportent à l'abstinence des « choses diverses. »

CINQUANTE ET UNIÈME SLOKA.

« Les huit perfections sont : le raisonnement, la tradition, « l'étude, les trois répulsions de la douleur, la conver- « sation d'un ami, et la libéralité. Les trois conditions « qu'on a d'abord mentionnées sont autant d'obstacles à la « perfection. »

Kapila, lecture 3, soûtra 40 :

« La perfection se compose du raisonnement, etc. »

CINQUANTE-DEUXIÈME SLOKA.

« Sans les dispositions, il n'y aurait point de lingam ; sans « lingam, il n'y aurait jamais cessation de l'influence des « dispositions. De là vient une double création : l'une qui est « appelée la création du lingam ; l'autre, qui est appelée la « création des dispositions. »

CINQUANTE-TROISIÈME SLOKA.

« La création divine compte huit degrés ; la création « des êtres nés de la matrice en a cinq ; la création hu- « maine n'en a qu'un seul. Tel est dans sa totalité le monde « des êtres. »

Kapila, lecture 3, soûtra 42 :

« Les espèces différentes sont l'espèce divine, etc. »

CINQUANTE-QUATRIÈME SLOKA.

« Dans la création supérieure, c'est la bonté qui prédo-
« mine; en bas, la création est dominée par l'obscurité; dans
« la création du milieu, c'est la passion qui l'emporte; et ces
« trois créations comprennent dans leur totalité tous les
« êtres, depuis Brahma jusqu'à la matière immobile. »

Kapila, lecture 3, soûtra 43:

« Depuis la pierre immobile jusqu'à Brahma, la création consiste dans « la distinction des êtres. »

Id., id., soûtra 44:

« En haut, il y a prédominance de la bonté. »

CINQUANTE-CINQUIÈME SLOKA.

« Dans ces trois créations, l'esprit doué de sensibilité subit
« le mal que font la vieillesse et la mort, jusqu'à ce que le
« lingam cesse de transmigrer; et le mal fait essentiellement
« partie de ces créations. »

Bhagavad-Guîtâ, lecture 14, sloka 20:

« Une fois que l'être uni à un corps mortel a vaincu les trois qualités « qui naissent du corps, il est délivré des maux de la naissance, de la mort « et de la vieillesse, et il se nourrit d'ambroisie. »

CINQUANTE-SIXIÈME SLOKA.

« Par conséquent, cette évolution que fait la nature à
« partir du grand principe (mahat), et à finir par les élé-

« ments distincts, n'a pour but que la libération de chacune « des âmes individuelles; et la nature agit en cela pour un « autre comme si elle agissait pour elle-même. »

CINQUANTE-SEPTIÈME SLOKA.

« De même que l'action du lait, qui ne sait point ce qu'il « fait, est la cause de la croissance du veau, de même l'action « de la nature est la cause de la libération de l'âme. »

Kapila, lecture 3, soûtra 45 :

« Par suite de la diversité des actes, le travail de la nature est pareil à « celui du serviteur de la chambre. » Voir plus loin, sloka 60.

Id., id., soûtra 52 :

« Le développement de la nature a lieu pour un autre qu'elle, parce « qu'elle est elle-même incapable de jouir; c'est comme le transport d'une « charge de safran par un chameau. »

Id., id., soûtra 53 :

« Et comme la nature est inintelligente, son action est encore tout à fait « pareille à celle du lait. »

CINQUANTE-HUITIÈME SLOKA.

« De même que les hommes ne se livrent aux actes divers « qu'ils produisent dans la vie que pour faire cesser les dé- « sirs qu'ils ressentent, de même aussi le principe non déve- « loppé (la nature, avyaktam) n'agit qu'en vue de la libéra- « tion de l'âme. »

CINQUANTE-NEUVIÈME SLOKA.

« De même qu'une danseuse après s'être fait voir à l'assem-
« blée cesse ses danses, de même la nature cesse d'agir après
« qu'elle s'est manifestée à l'esprit de l'homme. »

Kapila, lecture 3, soûtra 62 :

« La nature est comme une danseuse : elle cesse d'agir quand elle a fini
« son rôle. »

SOIXANTIÈME SLOKA.

« La nature employant les moyens les plus variés pour ser-
« vir l'âme qui ne la sert pas en retour, prodiguant ses qua-
« lités pour l'âme qui est sans qualités, satisfait d'une manière
« désintéressée l'intérêt de l'âme. »

SOIXANTE ET UNIÈME SLOKA.

« Rien n'est plus timide que la nature; et quand une fois
« elle s'est dit : « C'est là mon opinion; j'ai été vue, » elle ne
« s'expose plus une seconde fois aux regards de l'âme. »

Kapila, lecture 3, soûtra 63 :

« La nature, une fois que sa faute est découverte, ne se glisse plus sous
« les yeux de l'homme; et elle se cache comme une femme de bonne fa-
« mille. »

SOIXANTE-DEUXIÈME SLOKA.

« Aussi n'est-ce point vraiment l'esprit qui est délivré,
« qui est vraiment enchaîné, qui subit vraiment la transmi-

« gration; au fond, c'est la nature seule qui transmigre, qui « est enchaînée, qui est délivrée, avec les êtres divers dans « lesquels elle se réfugie. »

Kapila, lecture 3, soûtra 64 :

« L'enchaînement et la libération de l'esprit ne sont pas absolus; si on « les lui attribue, c'est qu'on ne sait pas distinguer les choses. »

Id., id., soûtra 65 :

« Par la souffrance de la nature et par ses engagements. — La nature est « comme le bétail dans l'étable. »

SOIXANTE-TROISIÈME SLOKA.

« La nature elle-même s'enchaîne sous les sept formes; elle « ne se libère que sous une seule, pour que le but de l'esprit « soit atteint. »

Kapila, lecture 3, soûtra 66 :

« La nature s'enchaîne elle-même sous les sept formes, comme le ver à « soie s'enchaîne lui-même dans le cocon ; elle ne se délivre que sous une « seule forme. »

SOIXANTE-QUATRIÈME SLOKA.

« C'est ainsi que par l'étude des principes se produit cette « science qui consiste à se dire : « Je ne suis pas cela ; ce n'est « pas à moi; ce n'est pas moi; » science définitive, pure de « toute espèce de doute; science absolue et unique. »

Kapila, lecture 3, soûtra 68 :

« Par l'étude des principes, on obtient la distinction parfaite; et dans le « renoncement, on se dit : Ce n'est pas cela, ce n'est pas cela. »

Bhagavad-Guîtâ, lecture 14, sloka 23 :

« Étant en ce monde comme s'il n'y était pas, il ne s'émeut pas des qua-
« lités : « Ce sont, dit-il, les qualités qui agissent; » et il ne s'en trouble ni
« ne s'en inquiète. »

SOIXANTE-CINQUIÈME SLOKA.

« Grâce à cette science, l'esprit, comme un spectateur re-
« plié en lui-même et commodément assis, observe la nature
« qui cesse alors de produire, et qui est dégagée des sept for-
« mes, parce que le but de l'âme est atteint. »

SOIXANTE-SIXIÈME SLOKA.

« Elle a été vue par moi, se dit le spectateur qui l'ob-
« serve. « J'ai été vue par lui, » se dit la nature qui cesse d'a-
« gir; et bien que l'union de tous deux puisse subsister
« encore, il n'y a plus de motif de création. »

SOIXANTE-SEPTIÈME SLOKA.

« Du moment que la science est acquise, la vertu et les
« autres facultés cessent aussitôt d'être des causes; mais l'es-
« prit n'en demeure pas moins revêtu de sa forme corporelle,
« ainsi que la roue du potier tourne encore après l'action qui
« l'avait mise en mouvement. »

Voir, après le sloka suivant, les soûtras de Kapila.

Bhagavad-Guîtâ, lecture 4, sloka 36 :

« Tu aurais beau être le plus coupable de tous les hommes, et souillé de
« tous les péchés, tu pourras, sur le vaisseau de la science qui révèle tout,

« traverser l'enfer. » — Sloka 37 : « De même, ô Ardjouna, que le feu en-
« flammé réduit le bois en cendres, de même le feu de la science réduit
« en cendres tous les actes que l'homme a faits. »

Bhagavad-Guîtâ, lecture 9, sloka 30 :

« Le plus scélérat des hommes, s'il m'honore, n'ayant point d'autre
« pensée que celle de m'honorer, doit passer pour vertueux; car il est
« véritablement accompli. »

On pourrait trouver encore une foule de passages analogues dans la Bhagavad-Guîtâ.

SOIXANTE-HUITIÈME SLOKA.

« Quand le moment où l'âme se sépare du corps est enfin
« arrivé, et que la nature cesse d'agir parce que le but est
« atteint, l'esprit alors obtient une libération qui est tout
« ensemble et définitive et absolue. »

Kapila, lecture 3, soûtra 46 :

« Et le retour dans le monde supérieur lui-même doit être évité, parce
« qu'il peut y avoir encore succession de naissance d'une matrice dans
« une autre. »

Id., id., soûtra 47 :

« C'est qu'on n'a point atteint le but en détruisant la cause; on est en-
« core comme un homme qui se débat pour sortir des flots. »

Id., id., soûtra 49 :

« Car l'esprit, après avoir détruit la cause dans une création antérieure,
« devient, dans une autre création, l'esprit suprême sachant tout et domi-
« nant souverainement tous les êtres. »

Id., id., soûtra 50 :

« La perfection d'une telle puissance est parfaitement démontrée. »

Id., id., soûtra 51 :

« La perfection d'une telle puissance est parfaitement démontrée. »

Kapila, lecture 3, soûtra 71 :

« Vivant et délivré. »

Id., id., soûtra 72 :

« On obtient cet état quand un précepteur vous apprend ce qu'on doit « apprendre. »

Id., id., soûtra 73 :

« Autrement ce n'est qu'un commerce d'aveugles. »

Id., id., soûtra 74 :

« L'esprit, revêtu de sa forme corporelle, ressemble à la roue qui con- « tinue de tourner. »

Id., id., soûtra 76 :

« Il n'y a de satisfaction que quand les maux de toute espèce viennent à « cesser par suite de la science qui distingue les choses. Il n'y en a pas « autrement ; il n'y en a pas autrement. »

Gotama, Nyâya, lecture 1, soûtra 22 :

« La délivrance est la libération absolue de la peine. »

Bhagavad-Guîtâ, lecture 14, sloka 14 :

« Quand la bonté s'est développée, le mortel qui arrive à la dissolution « de ce corps va dans les mondes sans tache des êtres qui ont connu la « science suprême. »

SOIXANTE-NEUVIÈME SLOKA.

« Cette science secrète qui traite du but de l'homme a été « exposée tout entière par le grand Rishi; et dans cette science « sont expliquées l'existence, l'origine et la destruction des « êtres. »

SOIXANTE-DIXIÈME SLOKA.

« Le sage anachorète, plein de compassion, a transmis cette « grande doctrine qui purifie l'homme à son disciple Asouri;

« et Asouri la transmit à Pantchasikha, qui en fit partout « connaître les règles. »

SOIXANTE-ONZIÈME SLOKA.

« Cette doctrine, successivement transmise par les disci- « ples qui se la sont enseignée de l'un à l'autre, a été abrégée « en vers aryens par le pieux Isvara-Krishna, qui en a com- « plétement reconnu la vérité. »

SOIXANTE-DOUZIÈME SLOKA.

« Les sujets traités dans les soixante et dix slokas qui « précèdent sont ceux de la science entière, qui comprend en « tout soixante sujets différents, sans compter les anecdotes « qui servent d'explication et en omettant les objections fai- « tes à la doctrine. »

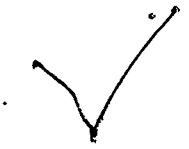
Kapila, lecture 4, soûtra 1 :

« Par l'enseignement des principes; comme le fils d'un roi. »

FIN DU PREMIER MÉMOIRE SUR LE SÂNKHYA.

V. *B.* En finissant ce mémoire, j'apprends que le Tattva Samâsa, dont j'ai parlé page 5, a été publié à Mirzapoura, par le Dr Ballantyne (Voir un article du Dr Roër, dans le *Journal de la Société asiatique de Calcutta*, n° V, 1851.),

00056271



Digitized with financial assistance from the
Government of Maharashtra
on 26 March, 2016